المورد - العدد الثالث - المجلد الثلاثون



المحتوى





المورد

ثورة ١٧ - ٣٠ تموز
طريقنا الخاص .. سرُّ نصرنا

د . محمد البكاء

لو لم تكن ثورة ١٧ - ٣٠ تموز العظيمة ، ثورة واضحة الاهداف ، صادقة الإرادة في انتهاج طريقها الخاص بعيدا عن المزايدات والمساومات ، لكان رد الفعل المضاد ، وحجم التآمر العدواني المبيت منعدماً ، إن لم يكن شيئا مذكورا . ولو اكتفت الثورة بالتغيير الذي شهدته الساعات الاول من فجر ١٧ - ٣٠ تموز ١٩٦٨ لكانت أقرب الى (الانقلاب العسكري) ذي الطابع الاصلاحي في احسن أحوالها ، إلا أن ما استكملته الثورة بقيادة فارسها المجاهد ، وعقلها المخطط الاستراتيجي صدام حسين جعل منها (الثورة) التي نريد في (٣٠) من تموز ١٩٦٨ .

وبعد أن انتزعت الثورة شرعيتها الثورية من خلال الاستجابة الواعية الدقيقة للظروف السائدة وطنيا وقوميا ، وكما يقول الرئيس القائد : ((بعيون لا تخطىء الهدف ، وقلب لا يعرف إلا الايمان قاعدته ونبضه ، وعقل يستنفر كل ذاكرة التاريخ لامة عطشى ، وشعب يكاد يجوع وتتكشف عورته ، بعد أن تهرأ رداؤه بفعل عوادي الزمن ، وطوارق الأيام)) . اشتدت مخططات التآمر شراسة وضراوة ، ذلك ان افصاح الثورة عن هويتها واقترانها بالفعل الصادق الدؤوب ، وتحملها بكل عزم عبء مسؤوليتها التاريخية : وطنيا وقوميا ، وعلى صعيد الوضع الدولي الى حد كبير لا بد من أن يفسر لنا اهداف العدوان الامريكي - البريطاني بايعاز من الصهيونية العالمية التي وجدت في العراق عدوها الاستراتيجي الاول : بعد أن اخفقت حرب (الذيابة) التي فرضها النظام الايراني ، وراهنت كل تلك الأطراف مجتمعة على إطالة أمدها ، إذ ما أن أعلن النظام الايراني عجزه ، وهزيمته ووافق مرغما على (تجرع السم) والقبول بقرار مجلس الامن (٥٩٨) في تموز ١٩٨٧ ، في ٨ / ٨ / ١٩٨٨ أي بعد اكثر من عام على صدوره ، حتى أخذ مسلسل التآمر بعداً جديدا ، وبذا شهد ١٩٩٠ نشاطا محموما - ما زال الى يومنا هذا - هدفه العراق : ثورة وتجربة ، وقائدا ، واتخذ صيغة الفعل التآمري المكشوف .

إن ما تقدم لا يمكن اخذه بمعزل عن عاملين آخرين يفضحان حجم المؤامرة وسياقاتها ، وهذان العاملان . هما :

● في الاول من حزيران ١٩٧٩ ، صرح برنادو روجرز رئيس هيئة الاركان السابق للقوات الامريكية البرية ، والقائد العام لقوات الحلف الاطلسي في أوربا ، قائلا : ان الجيش الامريكي يبحث عن امكانية تشكيل قوة (تدخل سريع) قوامها (١١٠) آلاف جندي تكون قادرة على التدخل في الخليج العربي ، او في إي جزء من أجزاء العالم . وفعلًا تم انشاء القيادة العامة لقوات التدخل السريع (آذار ١٩٨٠) لتكون مستعدة للحركة خلال (١٨ ساعة) والتوجه نحو أهدافها ، وإحكام السيطرة عليها ، واذا كان الهدف المعلن من تشكيل هذه القوة هو تامين المصالح النفطية ، فإن ما خفي من اهداف حقيقية كان

أدهى وأمر ، خاصة بعد أن افتضحت تلك الأهداف وباتت معروفة على مستوى العالم أجمع ، ذلك لأن (النفط) تعاملت معه امريكا ليس كسلعة اقتصادية معروضة للبيع ، ومرتبطة بالعرض والطلب ، وانما سلعة (سياسية) وعلى مستوى من الاهمية الاستراتيجية بالنسبة للمصالح الامريكية ، وهذا ما يفسر تجاوزها لكل الاعراف والمواثيق الدولية القادرة على تامين تدفق النفط ، وايجاد صيغة من التعامل الايجابي الذي يضمن الحقوق المشروعة لكلا الطرفين (المنتج والمستهلك) وليس بعيدا عن الاذهان سعيها الدؤوب لشق وحدة منظمة (أوبك) وممارسة سياسة الترهيب والترغيب ضد البلدان المنتجة .

أما العامل الثاني : فهو تيقن الولايات المتحدة ، والدوائر الصهيونية : أن قادسية صدام المجيدة ، سوف تحسم لصالح العراق ، خاصة بعد ان اخفقت كل الهجمات الايرانية في اختراق الحدود الدولية ، ومن ثم تحرير كامل التراب الوطني على الرغم من كل المساعدات العسكرية والاستخبارية التي قدمت لها من اطراف دولية عدة بدعم وتشجيع من الكيان الصهيوني .. ويكمن سبب الاخفاق الايراني هذا في الحقيقة التي أكدها مؤتمر الجهاد والبناء للحزب (١٩٩١) بالقول : ((كانت السنوات الممتدة بين عام ١٩٨٣ و ١٩٩١ سنوات جهاد ، وبناء عظيما على شتى المستويات ، وكان كل تلك السنوات رظروفها . وما فيها من فعاليات ، حالة من طراز جديد في حياة الحزب ، وفي مسيرة الثورة .. حالة اختبر فيها الانسان العراقي بقيادة مبادىء البعث ، واختبرت مبادىء البعث باقصى ما يقتضيه الاختبار الصعب ، بل والمتفرد من نوعه)) .

وبعد المنازلة المشرفة التي خاضها جند الحق في ساحة (أم المعارك الخالدة) لا بد من أن نتساءل . هل العدوان يقف عند هذا الحد .. الجواب بكل سهولة ، كلا . ذلك ان المسيرة التي أرسى دعائمها باقتدار عال متميز القائد المجاهد صدام حسين لن تعرف الانكفاء . ولن تتراجع ، صحيح أن الأعداء شنوا (١٨٠٠٠٠) طلعة جوية ، وأسقطوا ((٨٨٠٠٠)) ألف طن من المتفجرات واليورانيوم المنضب على عراقنا الحبيب ، وامعنوا في جريمة حصارهم وعدوانهم العسكري الذي ما زال مستمرا الا أن مسيرة ثورة ١٧ - ٣٠ من تموز ستظل مستمرة يدير دفتها (القائد التاريخي) . ومثلما نضح العراقيون دما زكيا دفاعا عن مسيرتهم ، وارادتهم وقيادتهم طيلة أيام عدوان الصفحة العسكرية (١٩٩١) فانهم نضحوا عرقا في مسيرة الاعمار والجهاد والبناء في كل الساحات التي طالتها يد العدوان . وما اضيف اليها لاحقا من شواخص سيحتفي بها التاريخ . ان ذلك يعني بكل وضوح ، اخفاق العدوان في تحقيق غاياته التي صمم من اجلها . وانتصار ارادة العراقيين في افشال هذا المخطط . وما سيعقبه من مخططات عدوانية آخرى .

ان النصر سيظل معقودا - بعون الله - للعراقيين . والعرب الشرفاء . وفي هذا لا ننطلق من فراغ ذلك أن (الثورة) التي نعيش . ونحتفي بذكراها الرابعة والثلاثين . والتي نقلت من مشروع ثورة الى (ثورة حقيقية) في الثلاثين من تموز ١٩٦٨ . قد وجدت ضمانتها حين اختارت طريقها الجهادي الذي لا يعرف المهادنة في عقل حادي ركبها الرئيس القائد المجاهد صدام حسين ، بعد أن أرسى دعائم اقتدارها ، وكان منذ البداية (الضرورة التاريخية) التي صارت مع عمر الثورة العظيمة (الضرورة الوطنية - القومية) لاستمرار الثورة . وتجذر فعلها ، والحفاظ على مسيرتها لتحقيق كامل اهدافها الوطنية - القومية .

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

وليخسأ الخاسئون

((وليخسأ الخاسئون))

(خسأ) ودلالتها في القرآن الكريم

الدكتور محمد عبد المطلب البكاء

تقديم

ما يميز الخطاب السياسي للسيد الرئيس القائد صدام حسين (حفظه الله ورعاه) ، ان الفاظ هذا الخطاب منتقاة بعناية فائقة ، اذ جمعت بين جزالة اللفظ ورقته ، وقوة التأثير ، ووضوح المعنى المراد ايصاله الى المتلقي ، مما أكسبه حضوراً فكرياً ، وسياسياً ، ولغوياً لم يألفه الخطاب السياسي العربي المعاصر من قبل ، والذي طالما افتقر الى مايحدد وسمة خاصة به تبعده عن الطابع الانشائي .

ولم يقف خطاب القائد التاريخي عند حدود اشتراطات الخطاب السياسي عامة ، حيث الوضوح ، والإحكام في تصوير المعاني المراد ايصالها بغية ايضاح (الموقف) الذي تتطلبه المناسبة بعد ان جمع خطاب سيادته بين جماليات الخطاب الادبي والسياسي في مزاوجة تفصح عن باع طويل ، وتعمقٍ في تدبر مناهل تراثنا العربي ، ومن ثمَّ تمثلها في استنتاج العبر ، وإرسال الحكَم والوصايا في جملٍ مرسلة تجنح الى التركيز ، اذ تكتفي بالاشارة واللمح ، او الاستشهاد بآي من الذكر الحكيم ، او ضرب الامثال بغية اغناء الفكرة (المضمون) مما يجعل الخطاب في ذروة البلاغة ، لما تمثل فيه من فصاحة في الاسلوب أو وضوح في الفكرة وتفصيلها ، ناهيك عن تنوع هذا الاسلوب ، بحسب مقتضيات الحال ، تحقيقاً لصراحة المعنى ، اذ لا يعدم ان يكون خطاب سيادته درساً تربوياً لا يخلو من التوجيه والارشاد ، فضلًا عن الروح الوطنية والقومية التي تكاد تكون سمة عامة تستخلص من خطب سيادته واحاديثه مهما كانت المناسبة ، وذلك من خلال تأكيد تلك المعاني في ايجاز ودقة ، ومن غير تكلف ، مما يؤكد التفهم العميق لنفسية سامعيه ـ مهما اختلفت مستوياتهم الثقافية ـ وبصراً بما يجذبهم باسلوب سلس وبلاغة مؤثرة .

واللافت للنظر أنه ومنذ اكثر من عشر سنوات ـ بل منذ العدوان الثلاثيني الغادر على قطرنا المجاهد ـ دأب سيادته على اختتام اكثر خطبه واحاديثه التي فيها رصدٌ للعدوان وآثاره ، بقوله : « وليخسأ الخاسئون » وليس من شك في ان العبارة مكتنزة بدلالتها الموجهة التي تلخص مادة الخطاب ، وتعبر عن الموقف السياسي الصلب الذي دأب سيادته على إرساء دعائمه مشروع ردِّ العدوان والعدوانيين .

ويطمح هذا البحث الى متابعة هذه العبارة : « وليخسأ الخاسئون » على صعيدها اللغوي والبياني مسترشداً بدلالتها في سياق الاعجاز القرآني ، وفي مصادر التراث العربي .

* خسأ :

جاء في الزاهر

خَسَأ الكلبَ يَخْسَؤه خَسْأً ، وخُسُوءاً ، فَخَسَأ ، وانْخَسَأ : طَرَدَه .

وأنشد أبو عبيدة :

كالكَلْبِ إنْ قِيلَ لَه اخْسَأ انْخَسَأ

أي : إنْ طَرَدْتَه انطرد .[1]

وقال الخليل : خَسَأتُ الكلبَ إذا زجَرْته ، فقلت : اخْسَأ .[2] وفي الحديث فخساتُ الكلبَ . أي : طردته وأبعدته .[3]

والخاسئ من الكلاب والخنازير والشياطين : البعيدُ الذي لا يُتْرَكُ أن يَدْنُوَ من الانسان . والخاسئ : المطرود .[4] وخسأ الكلبُ خُسوءاً يتعدى ولا يتعدى .[5] ويقال : اخْسَأ عني ، واخْسَأ اليك .[6]

والخاسئ : المُبْعدُ ، ويكون الخاسئ بمعنى الصاغِر القَمِيء .[7]

والصّاغِرُ : الراضي بالضّيْم ، والصُغرُ : مصدر الصغير في القَدْرِ .[8]

ورجلٌ قَمِيءٌ : ذليل على (فعيل) والجمع : قِمَاءٌ وقُماءٌ ، الاخيرة جمع عزيزٌ . والانثى : قَمِيئَةٌ .

وأقمأتُه : صَغّرته وذَلّلته .

والصّاغِرُ القَمِيءُ : يُصَغّرُ بذلك ، وإن لم يكن قصيراً .[9]

وقد وردت لفظة (خسأ) في القرآن الكريم أربع مرات في آيات بيّنات ، هي : (٦٥ البقرة) (١٦٦ الاعراف) (١٠٨ المؤمنون) (٤ الملك) .

ونبدأ ـ بعون الله ـ بدراستها دلالياً من خلال متابعتها في سياق النص القرآني الذي وردت فيه .

* خاسئاً :

قال الله تعالى : « ثُمّ ارجع البَصَرَ كَرّتينِ يَنْقلب إليكَ البَصرُ خاسِئاً وهو حَسِيرٌ » . (٤ الملك) .

ذلك أن الله سبحانه « الذي خلقَ سبعَ سماوات طباقاً » بعضها فوقَ بعضٍ من غير مماسة « ما ترى في خلق الرحمن » لهن أو لغيرهن « من تفاوت » تباين وعدم تناسب .[10]

وعن أبي اسحق : أنّ عبد الله بن مسعود قرأ : « من تفوّت » وهي قراءة يحيى ، وأصحاب عبد الله ، وأهل المدينة ، وعاصم .

وأهل البصرة يقرأون « تفاوت » وهما بمنزلة واحدة ، كما قال :

« ولاتُصَاعِرْ وتُصَعّر » .[11] والتفاوت : الاختلاف ، أي : هل ترى في خلقه من اختلاف ، ثم قال : « فارجعِ البَصرَ » وليس قبله فعل مذكور ، فيكون الرجوع على ذلك الفعل ، لانه قال : ما ترى ، فكأنه قال : انظر ، ثم ارجع .[12]

وقال السيوطي : « فارجع البصرَ » أعده الى السماء « هل ترى » فيها « من فطور » صدوع وشقوق « ثم ارجع البَصَرَ كَرّتين » كرّة بعد كرّة .[13]

أي : رجعتين في ارتياد الخلل ، والمراد بالتثنية التكرير والتكثير ، كما في (لبيك وسعديك) ، ولذلك أجاب الامر بقوله : « ينقلب اليك البَصرُ خاسئاً » بعيداً عن اصابة المطلوب ، كأنه طرد عنه طرداً بالصغار .[14]

فقوله : « كَرّتَين » نصب لانه في موضع المصدر ، كأنه قال : فارجع البصر رجعتين . وقوله « خاسئاً » حال من البصر ، وكذلك « وهو حَسِيرٌ » ابتداء وخبر في موضع نصب على الحال من البصر .[15]

فمعنى « خاسئاً » . قال الفراء : يريد صاغراً .[16] وقال السيوطي : ذليلاً لعدم

ادراك خلل .[17] « وهو حَسير » كليل من طول المعاودة ، وكثرة المراجعة .[18]

كما يحسر البعير والابل اذا قوّمت عن هزال وكلال فهي الحسرى ، وواحدها : حسير .[19] أي منقطع عن رؤية خلل[20]

وقال الخليل : خسأ البصر ، أي : كَلَّ وأعيا ، ومنه قوله تعالى : « ... خاسئاً وهو حسير » .[21]

وأنشد أبو عبيدة :

فاخسَأْ اليكَ (فلا كُلَيباً نلنه
والعامِرَينِ ولابني ذُبيــان)[22]

وقال أبو بكر الانباري في قوله تعالى : « ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير » . (٤ الملك) : الخاسيءُ : المطرود المُبعد ، والحسير التعب الكالّ ، أنشد الفراء :

إذا ما المهاري بَلّغْتنا بلادنا
فبعد المهـاري من حسيـر ومُتعبِ .[23]

*** اخْسَؤُا**

قال تعالى : « قال اخْسَؤُا فيها ولا تُكَلِّمُونِ » (١٠٨ المؤمنون) .

الآية الكريمة خطاب للذين خسروا أنفسهم ، بعد أن خلدوا في النار تلفح وجوههم ، وقولهم « رَبَّنا أَخْرِجنا منها فإن عُدْنا فإنّا ظَالِمُونَ » (الآية ١٠٧) .

قال لهم بلسان مالك بعد قدر الدنيا مرتين « اخْسَؤُا فيها » ابعدوا في النار أذلاء « ولا تكلمون » في رفع العذاب عنكم لينقطع رجاؤهم .[24]

وقال البيضاوي : اسكتوا سكوت هوان فإنها ليست مقام سؤال ، من خسات الكلب إذا زجرته فخسأ « ولا تكلمون » في رفع العذاب أو لا تكلمون رأساً ، قيل : إن اهل النار يقولون الف سنة ـ ربنا أبصرنا وسمعنا ـ فيجابون ـ حق القول مني ـ فيقولون ألفاً ربنا أخرجنا نعمل صالحاً ـ فيجابون ـ أولم نعمركم ـ فيقولون ألفاً ـ ربنا أمتنا اثنتين ـ فيجابون ـ ذلكم بانه إذا دعى الله وحده ـ فيقولون ألفاً ـ يا مالك ليقض علينا ربك ـ فيجابون ـ إنكم ماكثون ـ فيقولون ألفاً ـ ربنا أخرنا الى أجل قريب ـ فيجابون ـ أو لم تكونوا أقسمتم من قبل ـ فيقولون ألفاً ـ ربّ ارجعون ـ فيجابون ـ اخسئوا فيها ـ ثم لا يكون لهم فيها إلا زفير وشهيق وعواء .[25]

*** خاسئين**

قال الله تعالى : « فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ » . (البقرة ٦٥)

وقال تعالى : « قلنا لهم كُونوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ » . (الاعراف ١٦٦)

الخطاب في كلتا الايتين الكريمتين الى بني اسرائيل ، ففي سورة البقرة ، قال عز وجل : « وإذْ أَخَذْنا مِيثَاقكُمْ » . (البقرة ٦٣) باتباع موسى ، والعمل بالتوراة « ورفعنا فوقكم الطُورَ » حتى اعطيتم الميثاق . روي أنّ موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة قرأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم ، وأبوا قبولها ، فامر جبريل (عليه السلام) بقلع الطُور فظلله فوقهم حتى قبلوا .[26]

قال الزجاج : ومعنى « أخذنا ميثاقكم » يجوز أن يكون ما أخذه الله عز وجل حين أخرج الناس كالذر ، ودليل هذا قوله : « وإذْ نَتَقْنا الجَبَلَ فَوقَهُمْ كأنَّهُ ظُلَّةٌ » .[27] ثم قال بعد تمام الاية : « وإذْ أَخَذَ ربُّكَ من بني آدم من ظُهُورهم ذُرِّيَتَهُم » . فهذه الاية كالاية التي في سورة البقرة . وهو أحسن المذاهب فيها .

وقد قيل أن أخذ الميثاق هو ما أخذ الله من الميثاق على الرسل ومن اتبعهم ، ودليله قوله عز

وجل : « وإذْ أخذ الله ميثاق النَّبيين لما اتَيْتكم من كتاب وحكمةٍ ثم جاءكم رسولٌ مصدِّقٌ لما معكم لتومننَّ به ولتَنْصُرنَّه » .[٢٨]

فالاخذ على النبيين ـ صلى الله عليهم ـ الميثاق يدخل فيه من اتبعهم .[٢٩]

وقال الاخفش : أي واذكروا « إذْ أخَذْنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطُورَ خذوا ما اتيناكُمْ » أي فقلنا : خذوا ما اتيناكم .[٣٠]

أما قوله تعالى : « ورفعنا فوقكم الطُورَ » . أي جئناكم بآيةٍ عظيمةٍ ، وهي أن (الطُورَ) وهو الجبل ، رُفع فوقهم حتى أظلهم وظنوا أنه واقع بهم ، فأخبر الله تعالى بعظم الاية التي أروها بعد أخذ الميثاق . وأخبر بالشيء الذي لو عذبهم بعده لكان عدلًا في ذلك . ولكنه جعل لهم التوبة بعد ذلك ، وقال : « ثُمَّ توليتم من بعد ذلك » أي من بعد الايات العظام .[٣١]

فقوله تعالى « فَوْقكمْ » ظرف لـ « رَفَعْنا » ، ويضعف أن يكون حالًا من (الطُور) لان التقدير يصير : رفعنا الطُور عالياً ، وقد استفيد هذا من (رَفعنا)، ولان الجبل لم يكن فوقهم وقت الرفع ، وإنما صار فوقهم بالرفع .[٣٢]

وقال السيوطي : (الطُور) الجبل اقتلعناه من أصله عليكم لما أبيتم قبولها ، وقلنا « خذوا ما اتيناكم بقوةٍ » بجد واجتهاد .[٣٣] فـ (خذوا) على إرادة القول « ما اتيناكم » من الكتاب « بقوة » بجد وعزيمة .[٣٤]

وبذا يكون تقدير قوله تعالى : « خذوا ما اتيناكم » : وقلنا خذوا ، ويجوز أن المحذوف حالًا ، والتقدير : رفعنا فوقكم الطُور قائلين خذوا « يكون القول » في موضع نصب على الحال المقدرة . والتقدير : خذوا ما اتيناكموه عازمين على الجد في العمل به ، وصاحب الحال (الواو) في خذوا . ويجوز أن يكون حالًا من الضمير المحذوف . والتقدير : خذوا ما اتيناكموه ، وفيه الشدة والتشدد في الوصية بالعمل به .[٣٥]

فموضع « ما » نصب ، و « ما اتيناكم » هو الكتاب الذي هو التوراة ، ومعنى خذوه بقوة ، أي خذوه بجد ، واتركوا الريب والشك لما بان لكم من عظيم الايات .[٣٦]

وقوله تعالى : « واذكروا ما فيه » بالعمل فيه .[٣٧] قال البيضاوي : ادرسوه و لاتنسوه .[٣٨] « لعلكم تتقون » لكي تتقوا المعاصي ، أو رجاء منكم أن تكونوا متقين ، ويجوز عند المعتزلة : أن يتعلق بالقول المحذوف ، أي : قلنا خذوا واذكروا إرادة أن تتقوا .[٣٩] وقال السيوطي : « تتقون » النار أو المعاصي .[٤٠]

أما قوله تعالى : « ثُمَّ تَوَلَّيْتُم من بعد ذلك » (البقرة ٦٤) . أي : أعرفتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه .[٤١] « فلولا فَضْلُ الله عليكم وَرَحْمتُهُ » لكم بالتوبة أو تاخير العذاب[٤٢] وقيل : بتوفيقكم للتوبة أو بمحمدٍ (صلى الله عليه وسلم) يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه ، « لكنتم من الخاسرين » المغبونين بالانهماك في المعاصي أو بالخبط والضلال في فترة من الرسل .[٤٣]

« فلولا فَضْلُ الله » رفع بالابتداء عند سيبويه .[٤٤] والخبر محذوف لا يجوز عنده اظهاره ، لان العرب استغنت عن اظهاره بأنهم إذا ارادوا ذلك جاءوا بـ (أنّ) فإذا جاءوا بها لم يحذفوا الخبر ، والتقدير : فلولا فضل الله تداركـكم « ورحمته » عطف على « فَضْل » « لكنتم » جواب (لولا) (من الخاسرين) خبر كنتم .[٤٥]

وقال البيضاوي : الاسم الواقع بعد (لولا) عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسدَّ الجواب مسده ، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف .[٤٦]

أما قوله تعالى : « وَلقدْ علِمتُم الذين اعتدوا منكم في السَّبتِ » . (البقرة ٦٥) فاللام في « لقد » لام قسم « علمتم » عرفتم « الذين اعتدوا » تجاوزوا الحد « منكم في السَّبت » بصيد السمك وقد نهيناهم عنه وهم أهل

أيلة .(٤٧) فـ « السبت » مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت ، وأصله القطع أمروا أن يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود عليه السلام ، واشتغلوا بالصيد ، وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة ، وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الا حضر هناك ، واخرج خرطومه فاذا مضى تفرقت فحفروا حياضاً وشرعوا فيها الجداول ، وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد .(٤٨)

فـ « علمتم » في موضع نصب ولا يحتاج الى مفعول ثان ، إذا كانت (علمتم) بمعنى (عرفتم) . حكى الاخفش : لقد علمت زيداً ولم أكن أعلمه .(٤٩) و « منكم » في موضع نصب حالًا من الذين اعتدوا : أي المعتدين كائنين منكم ، و « في السبت » متعلق باعتدوا ، واصل السبت مصدر ، يقال : سَبَتَ يَسْبُتُ سَبْتاً : اذا قطع .(٥٠) ثم سمي اليوم سبتاً ، وقد يقال : يوم السبت فيخرج مصدراً على أصله ، وقد قالوا : اليوم السبت : فجعلوا اليوم خبراً عن السبت ، كما يقال : اليوم القتال ، فعلى ما ذكرنا يكون في الكلام حذف تقديره في يوم السبت .(٥١)

وجملة « اعتدوا منكم في السبت » صلة الذين .(٥٢)

وقوله تعالى : « فقلنا لهم كونوا قردة »

« قردة » خبر كان ، « خاسئين » نعت .(٥٣) وأوجب الفارسيّ كون « خاسئين » خبراً ثانياً ، لان جمع المذكر السالم لا يكون صفة لما لا يعقل .(٥٤) والى مثل هذا ذهب ابن جني قال : ينبغي ان يكون « خاسئين » خبراً آخر لـ « كونوا » والاول « قردة » فهو كقولك : هذا حُلْو حامض ، وإن جعلته وصفاً لـ (قردة) صغّر معناه ، إلا ان القرد لذلّه وصغاره خاسىء أبداً ، فيكون اذا صفة غير مفيدة . وإذا جعلت (خاسئين) خبراً ثانياً حَسُنَ وأفاد ، حتى كانه قال : كونوا قردة ، كونوا خاسئين ، ولست أعني بقولي : إنه كانه قال تعالى : « كونوا قردة ، كونوا خاسئين » أن العامل في (خاسئين) عامل ثانٍ غير الاول ، معاذ الله أن أريد ذلك ، انما هذا شيء يقدر مع البدل . فأما في الخبرين فإن العامل فيهما جميعاً واحد ، ولو كان هناك عامل آخر لما كانا خبرين لمخبر عنه واحد ، وإنما مُفاد الخبر من مجموعهما . ويؤنس بذلك أنه لو كانت (خاسئين) صفة لـ (قرِدة) لكان الاخلق أن يكون (قردة خاسئة) ، (وفي آن) لم يقرأ بذلك البتّه دلالة على أنه ليس بوصف ، وإن كان قد يجوز أن يكون (خاسئين) صفة (لقردة) على المعنى إذْ كان المعنى ، أنها هي هم في المعنى ، إلا ان هذا إنما هو جائز وليس بالوجه ، بل الوجه أن يكون وصفاً لو كان على اللفظ . فكيف وقد سبق ضَعْف الصفة ههنا .(٥٥)

وقال العكبرى : (خاسئين) الفعل منه (خسأ) إذا ذل ، فهو لازم مطاوع خساته ، فاللازم والمتعدي منه بلفظ واحد مثل : زاد الشيء وزدته ، وغاض الماء وغضته ، وهو صفة لـ (قردة) ، ويجوز أن يكون خبراً ثانياً ، وأن يكون حالًا من فاعل كان ، والعامل فيها كان .(٥٦)

أما قوله تعالى في سورة الاعراف (١٦٦) : « قُلْنا لهم كونوا قردة خاسئين » فجائز ان يكونوا أُمروا بأن يكونوا كذلك يقول سُمِعَ ، فيكون أبلغ في الاية والنازلة بهم ، وجائز أن يكون « فقلنا لهم » من قوله :(٥٧) « انما أمْرُهُ إذا أراد شيئاً أن يقول له كُنْ فيكُونُ » .(٥٨) والظاهر يقتضي أن الله تعالى عذبهم أولًا بعذاب شديد فعتوا بعد ذلك فمسخهم ، ويجوز ان تكون الاية الثانية تقريراً وتفصيلًا للاولى .

روي ان الناهين لما أيسوا من اتعاظ المعتدين كرهوا مساكنهم فقسموا القرية بجدار فيه باب مطروق فاصبحوا يوماً ولم يخرج اليهم أحد من المعتدين ، فقالوا : ان لهم شاناً ، فدخلوا عليهم فإذا هم (قردة) لم يعرفوا أنسباءهم ، ولكن القرود تعرفهم ، فجعلت تاتي أنسباءهم وتشم ثيابهم ،

وتدور باكية حولهم ثم ماتوا بعد ثلاث . وعن مجاهد : مسخت قلوبهم لا ابدانهم .[٥٩]

وذهب السيوطي الى ان قوله تعالى : (قلنا لهم كونوا قردة خاسئين) صاغرين فكانوها ، وهذا تفصيل لماقبله . قال ابن عباس : ما ادري ما فعل بالفرقة الساكتة . وقال عكرمة : لم تهلك ، لانها كرهت ما فعلوه ، وقالت لم تعظون الخ ، وروى الحاكم عن ابن عباس : أنه رجع إليه وأعجبه .[٦٠]

خلاصة الامر :

إنَّ ما اختتم به السيد الرئيس القائد بعض خطبه ، وأحاديثه ، ورسائله ، بالقول : « وليخسأ الخاسئون » تتضح دلالته من خلال الايتين الكريمتين : (البقرة ٦٥) و (الاعراف ١٦٦) ، وما جاء في الذكر الحكيم : « لتجدنَّ أشدَّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا » . (المائدة ٨٢) . وهذا ما يوضح موقف اليهود ، والمشركين من الدعوة الاسلامية ، ومناصبتها العداء ، لانهم وجدوا فيها تهديداً مباشراً لمصالحهم الخاصة ، ورفاهيتهم ، وسيادتهم ، ثم كيف أن الله سبحانه أنزل بهم العقاب الذي يستحقونه ، لقتلهم الانبياء ، ولانهم عاثوا ـ ومازالوا ـ في الارض فسادا ، فمسخهم الله قردة مطرودين ، منبوذين ، ملعونين الى قيام يوم الدين .

أما من يتامل تاريخنا الحديث ، ومواقف اليهود من الامة العربية (مادة الاسلام) وقاعدة نهوضها (عراق القادسيتين) يدرك مدى الحقد الدفين الذي انطوت عليه نفوسهم ، والذي عبرت عنه الحركة الصهيونية في ما بعد لتنال من أمة العرب : أرضاً ، وتاريخاً ، وحضارة ، وما المجازر البشعة التي ترتكب بحق أخوتنا في فلسطين اليوم ، والتي تتخذ الان أشكالًا وصوراً متعددة الا من ذلك الغيظ الذي تشربت به نفوسهم ، وعبرت عنه امريكا بحق شعب العراق المجاهد طيلة اكثر من احد عشر عاماً .

لذا فإن دلالة الختام عند السيد الرئيس القائد : (وليخسا الخاسئون) قد تضمنت ـ في ما نرى ـ ما جاء في الايتين البينتين (البقرة ٦٥) (الاعراف ١٦٦) بصيغة الدعاء الذي اعقب التكبير (الله اكبر) . فـ (الواو) للاستئناف ، واللام عاملة للجزم ، لانها اللام الموضوعة للطلب ، وحركتها الكسر ، وجاز فيها الفتح على لغة سُليم . وهي هنا (ساكنة) إذ يكثر اسكانها بعد الفاء ، والواو . قال ابن هشام : « واسكانها بعد الفاء والواو اكثر من تحريكها » .[٦١] وقد أريد بها (الدعاء) الذي أعقب التكبير ، كما في قوله تعالى : « ليقض علينا ربُّك » (الزخرف ٤٣) وتثوير طاقات الاقتدار الكامنة في امة العرب واستنفارها بموقف قومي شامل يكون رديفاً لجهاد اخوتنا في العراق ، وفلسطين ، والله المستعان .

الهوامش والتعليقات

(١) ينظر : الزاهر ٢ / ٤٨ ، اللسان (خسا) والبيت بلا عزو فيه .
(٢) العين ٤ / ٢٨٨ . وفي اللسان (خسا) .
(٣) اللسان (خسا) .
(٤) اللسان (خسا) . وينظر : العين ٤ / ٢٨٨ .
(٥) العين ٤ / ٢٨٨ . وقال النحاس : المصدر (خَسْ) في اللازم والمتعدي على (فَعْلٍ) ينظر : اعراب القرآن ٢ / ٢٤٩ .
(٦) ينظر : العين ٤ / ٢٨٩ ، واللسان (خسا) .
(٧) اللسان (خسا) .
(٨) العين ٤ / ٢٧٢ .
(٩) اللسان (قما) .
(١٠) تفسير الجلالين ٧٥٤ .
(١١) الاية (١٨ لقمان) : قرأه ابن كثير وعاصم وابن عامر بغير ألف مشدداً . وقرأ الباقون بالف مخففاً ، وهما جميعاً لغتان بمعنى ، ولا تُعرض عن الناس تجبراً .
حكى سيبويه : أن (صاعر وصَعَّر) بمعنى ، قال الاخفش : « لا تصاغر » بالف لغة أهل الحجاز ، وبغير ألف مشدداً لغة بني تميم .
ـ ينظر : الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢ / ١٨٨ .
(١٢) ينظر : معاني القرآن للفراء ٣ / ١٧٠ .
(١٣) تفسير الجلالين ٧٥٤ .

(١٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢ / ٤٨٩ .
(١٥) مشكل إعراب القرآن ٢ / ٧٤٥ . وينظر : املاء ما منّ به الرحمن ٢ / ٢٦٥ .
(١٦) معاني القرآن للفراء ٣ / ١٧٠ .
(١٧) تفسير الجلالين ٧٥٤ .
(١٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢ / ٤٨٩ .
(١٩) معاني القرآن للفراء ٣ / ١٧٠ .
(٢٠) تفسير الجلالين ٧٥٤ .
(٢١) ينظر : العين ٤ / ٤٨٩ .
(٢٢) البيت لجرير . ينظر : ديوانه ١٠١٥ وفيه : « فلا سليم منكم والعامران ولا بنو نبهان » .
(٢٣) ينظر : الزاهر ٢ / ٤٨ .
(٢٤) تفسير الجلالين ٤٥٥ .
(٢٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢ / ١١٥ .
(٢٦) السابق ١ / ٦٠ - ٦١ .
(٢٧) الاعراف ١٧١ .
(٢٨) آل عمران ٨١ .
(٢٩) معاني القرآن واعرابه ١ / ١١٩ .
(٣٠) اعراب القرآن للنحاس ١ / ٨٣ .
(٣١) معاني القرآن واعرابه ١ / ١٢٠ .
(٣٢) إملاء ما منّ به الرحمن ١ / ٤١ .
(٣٣) تفسير الجلالين ١٣ .
(٣٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٦١ .
(٣٥) إملاء ما منّ الرحمن ١ / ٤١ .
(٣٦) معاني القرآن واعرابه ١ / ١٢٠ .
(٣٧) تفسير الجلالين ١٣ .
(٣٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٦١ .
(٣٩) السابق .
(٤٠) تفسير الجلالين ١٣ .
(٤١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٦١ .
(٤٢) تفسير الجلالين ١٣ .
(٤٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ١٦ .
(٤٤) قال سيبويه في « هذا باب من الابتداء يضمر فيه ما يبنى على الابتداء » : وذلك قولك : لولا عبد الله لكان كذا وكذا . أما لـ كان كذا وكذا فحديث معلق بحديث لولا . وأما عبد الله فإنه من حديث لولا ، وارتفع بالابتداء كما يرتفع بالابتداء بعد ألف الاستفهام . كقولك : أزيدٌ أخوك ، إنما رفعته على ما رفعت عليه زيد أخوك . غير أنّ ذلك استخبارٌ وهذا خبر . ينظر : الكتاب ٢ / ١٢٩ .
(٤٥) اعراب القرآن ١ / ١٨٣ .
(٤٦) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٦١ .
(٤٧) تفسير الجلالين ١٣ .
(٤٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ /٦١ .
(٤٩) اعراب القرآن ١ / ١٨٤ .
(٥٠) في اللسان (سبت) : سَبَتَ يَسْبُتُ سبتاً : استراح وسكن ، والسُّبات : نومٌ خفيّ .
(٥١) إملاء ما منّ به الرحمن ١ / ٤١ .
(٥٢) (٥٣) اعراب القرآن ١ / ١٨٤ .
(٥٤) ينظر : المغني ٧٨١ .
(٥٥) لمزيد من التفصيل : ينظر : الخصائص ٢ / ١٥٨ - ١٥٩ .
(٥٦) إملاء ما من به الرحمن ١ / ٤١ .
(٥٧) يس ٨٢ .
(٥٨) معاني القرآن ٢ / ٤٢٧ .
(٥٩) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ / ٣٧٥ .
(٦٠) تفسير الجلالين ٢١٨ .
(٦١) المغني ٢٩٤ .

مصادر البحث ومراجعه

- القرآن الكريم .
- إعراب القرآن : النحاس ، تحقيق د . زهير غازي زاهد ، مطبعة العاني - بغداد ١٩٧٧ .
- إملاء ما منّ به الرحمن : لابي البقاء المكبري ، تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، البابي الحلبي ، مصر ط ٢ ١٩٦٩ .
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل : البيضاوي ، البابي الحلبي مصر ط ٢ ١٩٦٨ .
- تفسير الجلالين : السيوطي . مكتبة النهضة بغداد - مطبعة بابل ١٩٨٤ .
- الخصائص : ابن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى - بيروت (ب . ت) .
- ديوان جرير : تحقيق نعمان امين طه ، دار المعارف بمصر .
- الزاهر : ابو بكر الانباري ، تحقيق د . حاتم صالح الضامن ، دار الرشيد للنشر ١٩٧٩ .
- العين : الفراهيدي ، تحقيق د . مهدي المخزومي و د . ابراهيم السامرائي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ٨٠ - ١٩٨٥ .
- الكتاب : سيبويه ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .
- الكشف عن وجوه القراءات السبع : مكي بن ابي طالب القيسي تحقيق د . محيي الدين رمضان ، مطبعة خالد بن الوليد - دمشق ١٩٧٤ .
- لسان العرب : ابن منظور ، دار صادر - بيروت (ب . ت) .
- مشكل اعراب القران : مكي بن ابي طالب القيسي ، تحقيق د . حاتم صالح الضامن ، دار الحرية للطباعة ١٩٧٥ .
- معاني القرآن : الفراء ، تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ط ١ ١٩٥٥ .
- معاني القرآن واعرابه : الزجاج ، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي المكتبة العصرية - بيروت ١٩٧٤ .
- المغني : ابن هشام ، تحقيق د . مازن المبارك ومحمد علي حمد الله دار الفكر - بيروت ط ٣ ١٩٧٢ .

اسم المفعول في تحقيقات اللغويين

الدكتور محمد ضاري حمادي
جامعة بغداد - كلية الاداب

هذه تحقيقات في صياغات لاسم المفعول تنتشر في الكتابات العلمية والادبية والفنية . وقد استوقفت تلك الصياغات المحققين اللغويين ، فجعلوا يبحثون فيها ، ويبدون ما يظهر لهم من آراء في أمرها ، كلٌ بما لديه من حجة ومستند بمقتضى ما يستلزمه البحث العلمي وما تقتضيه أصوله . على أنهم لم ينتهوا الى رأي فيما عالجوهُ في هذا الشان ، فكان منهم المانع المخطىء ، فهو يرفض ذلك الصوغ ، ويدعو إلى صوغ آخر يوجب اتباعه والالتزام به . وكان منهم المجوّز الذي يرى في تلك الصياغات وجهاً سليماً يصحّ الاخذ به والتعويل عليه . وهكذا وقع الخلاف بين المحققين اللغويين أنفسهم ، ولم يحسم الامر على حال .

إن هذا البحث قد خاض في دراسة تلك الصياغات وهو يبتغي ما يطابق الواقع اللغوي في العربية ، ووجه الصواب .

« ب ي ع » - (مباع)

منع جمع من اللغويين صوغ اسم المفعول من الفعل الرباعي« أباع » - وهو مُباع ـ إذا كان المراد في ذلك ما قد بيع فعلاً من الاشياء . وقالوا بان ذلك الاسم(المُباع) هو الشيء الذي يعرض للبيع ، وليس هو الشيء الذي بيع . قال صلاح الدين الزعبلاوي يشير الى صوغ اسم المفعول :« ومن(باعه)هو(مَبيع) بفتح الميم على(مفعول)لا (مُباع) بضمنها على(مُفْعَل) ، لانّ هذا من (أباع) و (أباعه) في المشهور : عرَّضه للبيع »[1] بيد أن محمد العدناني لا يقرّ هذا المنع ، ويرى أن لفظ« مُباع » ، بمعنى الذي قد بيع ، صحيح لا ينبغي أن يخطأ ، قائلاً :« ويخطئون من يقول : مُباع ، ويقولون : إن الصواب هو مبيع ، ومبيوع ، من باع الشيء يبيعه بيعاً . ولكن ابن القطاع قال : أباعه ، لغة في باعه . مما يجيز لنا أن نقول : هذه السلعة مبيعة ومبيوعة ومباعة . وقد نعني بقولنا(المُباع) : المعروض للبيع . وفعله(أباعه) يُبيعه إباعة ، فهو : مُباع .»[2])

إن هذا البحث لا يخطىء الوجه الآخر إذا ورد في اللغة ، ولكنه يأخذ بالاشهر وبالاقيس . ومن البين أن(المبيع) هو الاشهر في فصيح الكلام . هذا إلى أن الاصل في الوضع اللغويّ أن يكون لكلّ مسمى اسم ، ولكل معنى لفظ ، وهذا متحقق في هذه المادة اللغوية ، وذلك أنّ« باع »لما قد بيع فعلاً ، و« أباع » لما هو معروض للبيع ، فالتمييز واقع ، وهو المشهور في عصور الفصاحة . وقد عاد العدناني يصوّر الامر على غير وجهه فقال :(وقد نعني بقولنا(المُباع) : المعروض للبيع » على ما تقدم من كلامه . وواضح أن هذا يعني أن« المُباع » ربما يرد بمعنى المعروض للبيع ، لا أن هذا المعنى هو الاصل وهو الاساس ، وفي ذلك من مخالفة الواقع اللغويّ ما لا يخفى .

- وفي كلام العدناني ما يلفت النظر أيضاً ، فقد أورد اسم المفعول« مبيوع » على أنه مما لا إشكال فيه ، غير مشير الى أنّ أحداً من المحققين أنكرهُ أو منعه . والحق أن هذا اللفظ مما اعترض عليه علماء اللغة . قال الحريريّ(٥١٦ هـ) في كتابه« درّة الغوّاص » مخطئاً هذه الكلمة :« ومن هذا النمط قولهم مبيوع ومعيوب ، والصواب أن يقال فيهما مبيع ومعيب ، على الحذف ، كما جاء في القرآن في نظائرهما :(وقصر مشيد) ، (وكانت الجبال كثيباً مهيلًا) ، فقال مشيد ومهيل ، والاصل فيها مشيود ، ومهيول . »[3]

فالفصيح المطرد في الاستعمال وفي القياس هو« المبيع »لا « المبيوع » . وأما« المُباع » فإنه لما يعرض للبيع لا لماقد بيع فعلاً ، وذاك هو المشهور في الكلام الفصيح .

- « ح س س » - (محسوس)

هواسم المفعول من الفعل الثلاثي المضعف« حسّ » قال فيه الخفاجي(١٠٦٩ هـ) ما نصه :« محسوس بمعنى مشاهد خطأ ، والصواب مُحَسّ »[4]وعلل ذلك وقال : لانه يقال : أحسست الشيء وحسست به . والحذف والايصال ليس بقياس ، وحسّ المتعدي بمعنى قتل »[5]وبناءً على هذا يكون« أحسه »و« حسّ به » بمعنى واحد هو المشاهدة أو الإدراك . أما« حسّه » فهو بمعنى القتل . وبذلك يكون اسم

المفعول من المعنى الاول هو « المُحَسّ » أو يكون « المحسوس به » ، ومن المعنى الثاني هو « المحسوس » .

ومن هنا خطأ الخفاجي من قال بان « المحسوس » هو المشاهد .

إن السؤال هنا هو : هل ورد في اللغة الفعل الثلاثي المضعف المتعدي « حسّ » بمعنى الإدراك ؟ لقد أنكر الخفاجي ذلك وخطّأ من يستعمله . بيد أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد ثبّت في« المعجم الوسيط » ما ياتي :« حسّ الشيء ... أدركه بإحدى حواسه . »[6] وثبّت أيضاً : « المحسوس » : المدرك بإحدى الحواس الخمس .(ج) : محسوسات »[7]

تلك صورة الخلاف بين من يمنع استعمال « محسوس » بمعنى مدرك ومن يجيز ذلك الاستعمال . وقد جاء في تعليل الخفاجي للمنع بان الإدراك يتحقق إذا قلنا : « حسّ به » ، ولا يتحقق إذا قلنا « حسّ » (المتعدي) وان « الحذف والإيصال ليس بقياس » على ما نصّ عليه في كلامه المتقدم . وهذا يعني أن الاعتماد هنا على السماع لا على القياس . وهكذا صار من اللازم على من يجيز غير ما قاله الخفاجيّ من سماع أن يقدم الدليل على ذلك .

لقد أجاز محمد العدناني – بعد المعجم الوسيط – ذلك وبين أن استعمال « محسوس » بمعنى مدرك تدعمه مصادر اللغة المعتمدة . وبعد أن ساق نصّ « المصباح المنير » وهو :(حسست الخبر فهو محسوس ، وتحسسته : تطلبته »[8] عقب قائلًا :« وتطلبه لا يكون هنا إلا بالحواس أو باحداها[9] . » ثم أشار العدناني الى أن « تاج العروس » يؤيد الاستعمال ، قائلًا : « وأيد التاج ، والمد ، والوسيط استعمال (محسوس)[10] . » أما نصّ « التاج » فهو : « وحسست الشيء أحسه ... بمعنى أحسسته ، بمعنى علمته وعرفته وشعرت به[11] . »

إن ما يورده معجم من معاجم اللغة المعتمدة كاف في إقامة الدليل ، وإن ما خطاه الخفاجي قائم على أساس غياب السماع ، فإذا ورد السماع ونصت المعاجم – كما في المصباح والتاج – فقد صح الاستعمال وجاز إنْ كان وجهاً آخر – كما في « محسوس » هنا – ووجب إنْ كان هو الوجه الوحيد .

« د ي ن » – (مدان)

قال أسعد داغر في كتابه« تذكرة الكاتب » : « إن الفعل (أدان) لم يستعمل عند العرب الا بمعنى أخْذ الدَّينْ ، أو إعطائه . يقال : أدان الرجل : أخذ دَيناً ، وأدانه : أقرضه[12] » ومن هنا خطّأ استعمال هذا الفعل ، ومايتصل به من صيغ ، بمعنى المجازاة ، لانه لا يستعمل الا في معنى أخْذ الدين ، أو اعطائه ، فقال :« ويطلقون كلمة(مُدان) على من يحاكم ويحكم عليه ؛ وهو خطأ[13] . » ثم قال من بعدُ : « فالصواب أن يقال مَدين من دانه أي حكم عليه وجزاه . »[14] وبذلك يرفض أسعد داغر اسم المفعول « مُدان » وفعله« أدان » بمعنى الجزاء ، ويطالب باستعمال « مَدين » وفعله « دان » للتعبير عن هذا المعنى . وقد أيد الزعبلاوي استعمال « مَدين » لا « مُدان » في تلك الدلالة ، وقال في « مُدان » : « وهو يكون لحناً إذا كان بمعنى (مجزيّ) . »[15] وأتم كلامه قائلًا :« لانه ليس فيه إلا (دنته أدينه) ، فلا يكون منه إلا مَدين . »[16]

أما العدناني فلم يعرض لمعنى المجازاة في هذه المادة اللغوية بل اكتفى بالاشارة إلى معنى المداينة ؛ فقال :« ويخطئون من يقول : مُدان ، ويقولون : إن الصواب هو مَدين . وفاتهم أن في اللغة العربية أسماء المفعولين : مَدين ومُدان ومديون ودائن ، أي : عليه دَيْن . »[17]

إن هذا البحث لم يقف على إنكار« مُدان » على إطلاقه إلا عند إبراهيم المنذر ، حين رفض هذا اللفظ من دون أن يحدد معنى معينا ، قائلا بان الصواب « مَدين » وذلك لانه اسم مفعول من الثلاثي اليائي . »[18] وقد رَد عليه هذا الإنكار مصطفى الغلاييني – قبل العدناني – وقال : « قلت مُدان ليس بخطأ . قال في (القاموس) : رجل دائن ومَدين ومديون ومُدان وتشدد داله (أي دال مُدان) . قال في (اللسان) : رجل دائن ومَدين ومديون ومُدان : عليه الدَّيْن . »[19] وهذا ما أشار اليه الزعبلاوي إذ قال : « ومنهم من يأبى (مُداناً) يحسبه لحناً كالاستاذ إبراهيم المنذر ، وليس بشيء ، كما أشار إليه الاستاذ الغلاييني . »[20]

ليس ورود « مُدان » في اللغة موضع إشكال ؛ فقد اثبتته مصادر اللغة المعتمدة ، ولكن وروده بمعنى الجزاء هو موضع الإشكال ، وكان على العدناني أن يعرض ذلك وأن يبيّن معنى اسم المفعول « مُدان » في اللغة ، كما يبين معنى كلّ من أسماء المفعولين : « مَدين »و« مديون »و« دائن » (وهو أيضاً اسم مفعول من حيث المعنى على ما سيتضح بعدُ) ؛ وطريقة استعمال كلّ من هذه الكلمات ، حتى يتبين الامر على الوجه السويّ ، لا أن يكتفي بذكرها مجتمعةً بمعنى واحد وهو : « عليه دَيْن » ؛ لان مصادر اللغة تكفلت بذلك . إنه لو نظرنا في معجم « لسان العرب » لوقفنا على الآتي :

أولًا – الفعل الثلاثي « دان »

أ – اللازم :

١ – « دان هو : أخذ الدَّيْن » .

٢ – « دان فلانٌ ... : استقرض وصار عليه دَيْن فهو دائن .»

ب – المتعدي :

١ – « دنته : أقرضته »

٢ - « دنته : استقرضت منه » .
٣ - دنته بفعله ... جزيته .»
ثانياً - الفعل الرباعي « أدان » :
أ - اللازم :
١ - « أدان الرجلُ فهو مُدين أي مستدين »
٢ - « أدان : معناه أنه باع بدَيْن أو صار له على الناس دَيْن »
ب - المتعدي :
١ - أدنته : أعطيته الدَّينَ الى أجل »
٢ - « أدنته : استقرضت منه »

هذه الصورة مستخلصة مما اثبته هذا المعجم في مادة « د ي ن » . وكان فيما أثبته اعتراضٌ لابي منصور الازهري (٣٧٠ هـ) على قول الليث (١٨٠ هـ) : « أدان الرجلُ فهو مُدين أي مستدين » إذ قال الازهري : « وهذا خطأ عندي » ولكنّ نصاً سبق أن سجله ابن منظور في معجمه (لسان العرب) يفيد ما أفاده قول الليث وهو : « وادّان واستدان وأدان : استقرض وأخذ بدَيْن » مما يؤيد قول الليث المتقدم . [٢١]

إنّ المفعول (لفظاً أو معنىً) تؤديه الكلمات الاتية[٢٢]:
أولًا - في حالة الفعل الثلاثي « دان » :
أ - اللازم : كلمة « دائن » فهي وإن كانت اسم فاعل تعطي معنى المفعول ، لان معناها المستقرض الذي صار عليه دَيْن . .
ب - المتعدي : كلمة « مَدين » ومعناها :
١ - المقرض .
٢ - المستقرض منه .
٣ - المجزي .
ثانياً - في حالة الفعل الرباعي . « أدان » :
أ - اللازم : كلمة « مُدين » فهي وإن كانت اسم فاعل تعطي معنى المفعول ؛ لان معناها المستدين .
ب - المتعدي : كلمة « مُدان » ومعناها :
١ - المقرض .
٢ - المستقرض منه .

ويتضح مما تقدم بيانه أنّ « المُدان » لا يستعمل في الجزاء ، بل « المَدين » هو الذي يستعمل . جاء في معجم « لسان العرب » : « ودانه دَيْناً : أي جازاه . وقوله تعالى : (إنا لمدينون) أي : مَجزيّون محاسَبون . ومنه الدَّيان في صفة الله عز وجلّ .»[٢٣]

وهناك اسم المفعول « مديون » من الثلاثي المتعدي « دان» . وقد خطأ استعماله كمال إبراهيم فقال : « مديون : وصوابها مَدين . »[٢٤] فما علة هذه التخطئة ؟

إن قياس اسم المفعول من الثلاثي الاجوف اليائي إنما يكون بالحذف . قال الحريري : « وعند سيبويه أن المحذوف هو الواو ثم كسر ما قبل الياء للتجانس » .[٢٥] وقد مرّ في هذا البحث تخطئة الحريري لمن يستعمل لفظ « مبيوع »أو« معيوب » وقوله بلزوم الحذف وأن يقال : « مبيع »و« معيب » .[٢٦] تلك هي القاعدة القياسية . ولكن إذا ورد السماع فإنه يؤخذ به ، ولا يبطله القياس بحال . وهذاما وقع فعلًا في كلمة « مديون »و« معيون » (أي : أصابته العين) ، فقد ورد بهما السماع ، وصار الاخذ بهما لازماً . ومن هنا قال الحريري نفسه ما نصه : « وقد شذ من ذلك قولهم رجل مَدين ومديون ، ومعين ومعيون أي : أصابته العين . »[٢٧] فهذا الشاذ إنما هو شاذ عن القياس وليس شاذاً في الاستعمال فهو من الفصيح الذي لا ينكر . جاء في معجم « لسان العرب » ما نصه : « ورجل دائن ، ومَدين ، ومديون . الاخيرة تميمية . »[٢٨] وفيه : « الجوهريّ : رجل مديون : كثر ما عليه من الدَّيْن . » .[٢٩]

هذه اللفظة ، إذن ، قد ثبت ورودها في اللغة من غير إعلال . وقد أشار الى ذلك كمال إبراهيم وقال : « وقد وردت من غير إعلال شذوذاً . »[٣٠] لكنه قال :« والصواب أن تكون مُعَلّة »[٣١] . والحق أن الصواب متحقق في الصورتين ، مُعَلة وغير مُعَلّة ، وقد تقدم نصّ معجم « لسان العرب » أن لغة تميم « مديون » من غير إعلال . وعليه تكون الصورتان فصيحتين ، على أن الورود من غير إعلال أقل من الورود بالإعلال .

-٣
« ل و م » - (مُلام)

خطّأ إبراهيم اليازجي ،[٣١] واخرون من بعده ، استعمال اسم المفعول « مُلام » - من « ألام » الرباعي [٣٢] - واوجبوا استعمال « ملوم » - من « لام » الثلاثي .

وجوّز الزعبلاويّ استعمال « مُلام » قائلًا : « ولستُ أدري ما وجه منعه ، وابن منظور يقول : « وألامه ولوّمه وألمته : بمعنى لُمته . »[٣٤] وجوّزه العدناني وقال : « ويخطىء بعض اللغويين من يقول : مُلام ، لمن يستحق اللوم . ولكن في المعاجم ألامه فهو مُلام . »[٣٥] وقال الكرباسي : « يقولون ذاك مُلام لمن يستحق اللوم ، وهو خطأ عندهم ، ولكن تورد المعاجم ألامةُ إلامةً ، يعني لامه ، فهو مُليم ، وذاك مُلام . »[٣٦]

إنه لا إشكال في الثلاثي « لام » واسم مفعوله« ملوم » ، ولكن الخلاف في ورود الرباعي « ألام » واسم مفعوله « مُلام » . فقد أنكره بعد اليازجي إبراهيم المنذر ، وحليم دموس ، وأسعد داغر ، وزهدي جار الله .[٣٧]

لقد ساق الزعبلاوي نصّ ابن منظور في معجمه « لسان العرب » وفيه الفعل الرباعي المتعدي (ألام) ، وفيه أيضاً : « قال أبو عبيدة : لمتُ الرجل وألمته . بمعنى واحد . »[٣٨] . أما الفيومي في معجمه « المصباح المنير » فقد قال : « لامه لوماً من

باب قال : عذله فهو ملوم على النقص »[39] ثم قال : « والامه ، بالالف ، لغة فهو مُلام . »[40]

والفرق بين ما قاله أبو عبيدة (٢٠٩ هـ) وما قاله الفيومي (٧٧٠ هـ) أن الفيومي وصف الرباعي بانه لغة ، على حين ساق أبو عبيدة الفعلين - الثلاثي والرباعي - غير واصف أحدهما بانه لغة ؛ بل اكتفى بالقول بانهما بمعنى واحد ومهما يكن من أمر فإنّ هذا البحث لم يقف على أن أحداً من علماء اللغة قديماً قد أنكر الرباعي المتعدي « ألام » ومن ثم اسم مفعوله « مُلام » .

إن الثلاثي « لام » هو ما تقدمه المعاجم عادة على الرباعي « ألام » في عرض المادة اللغوية ، وإن الفيومي قد وصف هذا الرباعي بانه « لغة » ، فالاشهر « لام » واسم مفعوله « ملوم » ، ثم يليه « ألام » واسم مفعوله « مُلام » هذا ما يطمئن إليه هذا البحث . أما انكار الرباعي - وما يتصل به من صيغ منها اسم المفعول (مُلام) - فلا سند يعضده ، ولا استقراء يؤيده .

وقد ذكر أسعد داغر - وهويخطيء الرباعي هنا - أنّ الذين يستعملون الرباعي يدّعون أن الثلاثي المجرد لازم فلا يكون منه « ملوم » . قال : « ياتون بها من المزيد على وزن أفعل زاعمين أن مجردها لازم . »[41]

إن هذا البحث لم يقف على مقولة لاحد ادعى فيها مثل هذا الادعاء ، كما أن أسعد داغر لم يذكر أحداً ، أو يحل على نصّ من النصوص ينطوي على ذلك . هذا إلى أنّ مظانّ اللغة المعتمدة ، وفي ذلك المعاجم ، قد نصّت على الثلاثي « لام » واسم المفعول « ملوم » ، قائلة : « لامه فهو ملوم » متعدياً وليس لازماً ؛ كما في نصّ « المصباح المنير » المسوق آنفاً ، وهو : « لامه لوماً من باب قال : عذله ، فهو ملوم ، على النقص . » .

الهوامش والمصادر

(١)أخطاؤنا في الصحف والدواوين : صلاح الدين الزعبلاوي دمشق (المطبعة الهاشمية) ١٩٣٩ م - ٩٨ . وينظر : مغالط الكتاب ومناهج الصواب : جرجي جنن البولسي . حريصا (مطبعة القديس بولس) د . ت - ٢٢ ، وقاموس العوام : حليم دموس . دمشق (مطبعة الترقي) ١٩٢٣ م - ٢٥٦ ، وتذكرة الكاتب : أسعد خليل داغر . القاهرة (المطبعة المصرية) ١٩٢٣ م - ١٠٩ ، والكتابة الصحيحة : زهدي جار الله . بيروت (نشر الاهلية) ١٩٧٧ م (ط ٢) - ٢٧ ، ونظرات في أخطاء المنشئين : محمد جعفر الكرباسي . النجف (مطبعة الاداب) ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م - ٤٨/١ .

(٢)معجم الاخطاء الشائعة : محمد العدناني . بيروت (نشر مكتبة لبنان) ١٩٧٣ م - ٤٦ .

(٣)درّة الغوّاص في أوهام الخواص : أبو محمد الحريري . تحـ : توربيكه . ليبسك ١٨٧١ م - ٦٠ .

(٤)(٥) : شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل : شهاب الدين الخفاجي . تحـ : محمدعبد المنعم خفاجي . القاهرة (المطبعة المنيرية) ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م (ط ١) - ١٠٣ .

(٦)(٧) : المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية بالقاهرة . أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون . القاهرة (المجمع اللغوي) ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م - مادة (ح س س) .

(٨)المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي : أحمد بن محمد الفيومي . تحـ : مصطفى السقا . القاهرة (مطبعة البابي الحلبي) ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م - مادة (ح س س)

(٩)(١٠) : معجم الاغلاط اللغوية المعاصرة : محمد العدناني . بيروت (مكتبة لبنان) ١٩٨٤ م (ط ١) - ١٥٤ .

(١١)تاج العروس من جواهر القاموس : مرتضى الزبيدي . القاهرة (المطبعة الخيرية) ١٣٠٦ هـ / ١٨٨٨ م - مادة (ح س س) .

(١٢)(١٣)(١٤) : تذكرة الكاتب - ٧٦ .

(١٥)(١٦) : أخطاؤنا في الصحف والدواوين - ١٧٩ .

(١٧)معجم الاخطاء الشائعة - ٩٤ .

(١٨)كتاب المنذر : إبراهيم المنذر . بيروت (مطبعةالاجتهاد) ١٩٢٧ م (ط ٢) - ١٢/١ .

(١٩)نظرات في اللغة والأدب : مصطفى الغلاييني . بيروت (مطبعة طبارة) ١٣٤٦ هـ / ١٦٢٧ م - ٣٠ .

(٢٠)أخطاؤنا في الصحف والدواوين - ١٧٩ .

(٢١)لسان العرب : ابن منظور . بيروت (دار صادر) ١٢٧٥ هـ / ١٩٥٥ - مادة (د ي ن)

(٢٢)هذا استخلاص مما ورد في مادة (د ي ن) في معجم « لسان العرب » ؛ على ما هو معروض في الكلام المتقدم .

(٢٣)لسان العرب - مادة (د ي ن)

(٢٤)أغلاط الكتّاب : كمال إبراهيم . بغداد (المطبعة العربية) ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م - ٥٦ .

(٢٥)(٢٦)(٢٧) : درّة الغوّاص - ٦٠

(٢٨)(٢٩) لسان العرب - مادة (د ي ن)

(٣٠)(٣١)أغلاط الكتاب - ٥٦ .

(٣٢)مغالط الكتاب - ١١١ .

(٣٣)ينظر : كتاب المنذر - ١/ ١١ ، وقاموس العوام - ٢٧٣ ، وتذكرة الكاتب - ١٠٩ ، والكتابة الصحيحة - ٢٢٦ .

(٣٤)أخطاؤنا في الصحف والدواوين - ٢٥٩ .

(٣٥)معجم الاخطاء الشائعة - ٢٣١ .

(٣٦)نظرات في أخطاء المنشئين - ٢/ ٢٥٥ .

(٣٧)ينظر الهامش الثالث والثلاثون .

(٣٨)لسان العرب - مادة (ل و م) .

(٣٩)(٤٠)المصباح المنير - مادة (ل و م) .

(٤١)تذكرة الكاتب - ١٠٩ .

مراعاة المخاطب في الاحكام النحوية في كتاب سيبويه

د . كريم حسين ناصح الخالدي
كلية التربية للبنات ـ جامعة بغداد

من المسلم به في الدراسات اللغوية ان الافكار تنتقل من المتكلم الى السامع بإشارات او بمقاطع سوطية،

او بألفاظ متعارف على دلالتها، مؤتلفة في نظم تركيبية مختلفة باختلاف المعاني المقصودة التي يسعى المتكلم الى إيصالها الى السامع.(١)

وقد سعت اكثر المدارس اللغوية الحديثة الى دراسة الحالات المختلفة لعناصر العملية اللغوية، واظهرت اهتماماً كبيراً بالجوانب النفسية والاجتماعية لكل من المتكلم والمخاطب. أذ ادرك علماء المدرسة اللغوية الاجتماعية اهمية الموقف او لمناسبة او المقام في الدرس اللغوي، ودرسوا العناصر المؤثرة في كيفية قول الكلام، وفي تركيبه، وفي معانيه، وفي الغرض من قوله.(٢)

ودرس الغرون العلاقة بين المتكلم والسامع، وما يمكن ان يثيره الكلام من فَهْم او لَبْس، وما يخامر ذهن كل من المتكلم والسامع من افكار تقرر صياغة الالفاظ والعبارات.(٣)

وحاول عدد من الباحثين العرب الخوض في هذا الموضوع متأثرين بما ذهب اليه علماء المدارس الغربية الحديثة، او مستقين آراءهم من كنوز تراثنا العربي. اذ يلخص المسدي رأيه في الكلام قائلاً:

« وهو قصد للفائدة حيث ان علة الحدث الابلاغي وغايته لا تتمثلان الا في ايصال شحنة دلالية ، لتتحقق عملية الاخبار بين طرفي الحوار . وهو قصد للمتقبل بما ان المتكلم لا يبث خبره الا وهو مرسل اياه لمن يتجه به اليه سواء انحصر عدداً ام اتسع ام استعصى عن الحصر ولا يمنع شيء من ذلك انه مقصود بالخبر »[٤]

ولاحظ الدكتور نهاد الموسى أنّ عناية سيبويه بوصف المقام وحال المخاطب وحال المتكلّم وموضوع الكلام قد هدته الى استكناه (البنية الجوانية) للتركيب النحويّ ، ورسم خطوط هادية في تعلّم العربية تعلّماً يضع كلّ تركيب في موضعه ويصف لكلّ مقال مقامه .[٥]

واستنبط الدكتور مهدي المخزومي من التراث النحوي العربي ان السياق والمقام يؤثران كثيراً في فهم الجملة فقال إنّها « خاضعة لمناسبات القول والعلاقة بين المتكلّم والمخاطب ولا يتمّ التفاهم في أية لغة إلّا اذا روعيت تلك المناسبات ، واخذت العلاقة بين اصحابها بنظر الاعتبار ولن يكون الكلام مفيداً ولا الخبر مؤدياً غرضه مالم يكن حال المخاطب ملحوظاً ليقع الكلام في نفس المخاطب موقع الاكتفاء والقبول » .[٦]

فالنظراللغوي الحديث يعدّ موضوع الحال أو المقام والمخاطب من المجالات الدلالية والمعنوية الحديثة ، توصلّ إليها علم اللغة الحديث ضمن دراسته اللغة في ضوء نتائج البحث في علم الاجتماع وعلم النفس[٧] ، ويعتقد عدد من الباحثين أنّ البلاغيين فقط من القدامى كانوا يعنون بهذا الجانب .

ويعتقد هؤلاء أنّ البحث في المقام واحوال المخاطب من اختصاص علم البلاغة لما عرف عندهم من دراسات عمّا يُسمّى (مقتضى الحال) وهو امر لا نشك بصحته ، فهذا الموضوع لقي اهتماماً من لدن البلاغيين عند دراستهم لبلاغة القول ، فقد عرّفوا البلاغة في الكلام بأنّها « مطابقته لمقتضى الحال ، ذلك أنّ مقاماته متفاوتة فمقام كلّ من التنكير ، والاطلاق ، والتقديم والذكر ، يباين مقام خلافه ، وكذا خطاب الذكيّ مع خطاب الغبيّ ، ولكلّ كلمة مع صاحبتها مقام وارتفاع مستوى الكلام ، في الحسن والقبول ، بمطابقته للاعتبار المناسب ، وانحطاطه بعدمها ، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب » .[٨]

غير اننا نزعم ان الذي ذهب اليه البلاغيون لا يختلف كثيراً عمّا كان معروفاً عند النحويين الاوائل فهم أوّل من قال بمراعاة الاحوال المحيطة بكلّ من المتكلّم والمخاطب كما سنرى في تفاصيل هذا البحث وهم الذين وضعوا اللبنات الاولى لهذا الجانب المعنوي مؤكدين في دراساتهم على حال المخاطب وعلاقاته وظروفه المحيطة به ولكن هذه الملاحظ جاءت باشارات ، او تلميحات ، واحيانا بالتصريح والتوضيح ، وهذا يدل على أنّهم كانوا يحيطون علماً باهمية وصف الحال التي يكون عليها المخاطب واثر ذلك في كثير من الاحكام ، وكانوا يدركون أنّ كثيراً من الاحكام إنّما تكون استجابة لما يكون عليه المخاطب .

وقد ادرك عدد من العلماء الذين طوّروا الدرس النحوي وتعمقوا في فهم جوهر النحو اهمية البحث في العلاقة بين اطراف الكلام لايصال المعاني بدلالات . وللجرجاني القدح المعلّى في هذا المضمار فهو يقول « الدلالة على الشيء هي لا محالة اعلامك السامع إيّاه ، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه ، واذا كان كذلك وكان ممّا يعلم ببدائه المعقول أنّ الناس إنّما يكلّم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده ، فينبغي ان ينظر ان المقصود المخبر من خبره ، وما هو ؟ اهو ان يعلم السامع وجود المخبر به من المخبر عنه أم أنْ يُعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه ؟ »[٩]

وهذا القول ينبيء بأنّ الفكر العربي قد تخطى حدود الشكل في الدرس النحويّ وأنّ علماء النحو أرسوا دعائم معنوية عبّرت عن مقاصد المتكلمين في الميادين المختلفة ومنها التي يدّعي المحدثون أنّهم قد ابتكروها أو خاضوا فيها لأوّل مرّة ، لذا حاولت في هذا البحث الموجز أنْ اكشف عن اوجه اهتمام النحويين الاوائل بالطرف الثاني للكلام وهو المخاطب . فاتّجهت الى اقدم كتاب نحويّ وصل الينا ، وهو كتاب سيبويه لاستجلي منه وجوه مراعاة المخاطب واحواله في الاحكام النحوية محاولاً استقراء ذلك من نصوص الكتاب مقتصراً على مضامينها ، متوخيّاً من وراء ذلك عرض وجه مشرق من وجوه مناهج البحث النحوي القديم .

مراعاة حال المخاطب :

اولى سيبويه حال المخاطب اهتماماً ملحوظاً تجلّى في اشارات أو عبارات صريحة عبّرت عن تلك الحال بوصفها او الاخبار عنها ، اوايضاح ما يقتضيه ذلك من تلاؤم مع الحكم الذي يسوقه ، وانسجام مع التوجيه الذي يوجه به ، وأوّل ما يلفت النظر في كتابه تشخيصه لحال المخاطب من حيث الاقبال والانصات ، ذلك أنّ إقبال المخاطب على المتكلّم وتنبهه له ، وإصغاءه اليه ، ذو أثر كبير في نفس المتكلم ، لإيصال ما يريد إبلاغه الى السامع ولكي يتيقن أنّه وعى ما ذكره بفهم وادراك ، وقد يصل الامر الى حد الاستعطاف اذا علم ان مجرد السماع لا يغني . وهذا الامر اوضحه النحاة بتفصيل فيما بعد وحسبنا أن نذكر ما قاله ابنّ جني لبيان أهمية إقبال المخاطب « أولا تعلم أنّ

الانسان إذا عناه أمر ، فاراد أنْ يخاطب به صاحبه ، وينعم تصويره له في نفسه ، استعطفه ليقبل عليه ، فيقول له : يا فلان أين أنت ؟ أرني وجهك ، أقبل عليّ أحدثك ، أما أنت حاضر يا هناه ، فاذا أقبل عليه ، واصغى إليه ، اندفع يحدّثه ، أو يامره ، أو ينهاه ، أو نحو ذلك ، ولا كلّف صاحبه الإقبال عليه والاصفاء اليه »(١٠)

فالمتحدّث لا يريد سماع المخاطب فقط بل يسعى الى تحقيق اقباله ليكون وجهاً لوجه معه ، مقبلًا عليه بكلّ جوارحه ، لانّ ذلك من اداب الحديث التي ينبغي أن يُربّى المرء عليها ، ويُحسن التعامل بها ، وقد عوّل سيبويه على هذا الاقبال في مسائل كثيرة ، وعلّل به كثيراً من الاحكام ، ومن ذلك أنّه لاحظ أن

لفظ (رويد) تقع للواحد والجميع ، والذكر والانثى ، لكنّها تدخل عليها أحياناً الكاف لتبيين حال المخاطب الذي سمّاها (المخصوص) فقال معلّلًا دخولها « فلحاق الكاف كقولك (يا فلان) للرجل حتى يقبل عليك ، وتركها كقولك للرجل (أنتَ تَفْعَل) اذا كان مقبلًا عليك بوجهه منصتاً لك ، فتركت يا فلان

حين قلت : أنتَ تَفْعلُ ، استغناء بإقباله عليك ، وقد تقول أيضاً : رويدك : لمن لا يخاف أنْ يلتبس بسواه ، توكيداً ، كما تقول للمقبل عليك المنصت لك : (أنتَ تَفْعلُ ذاك يا فلان) توكيداً ، .... ولو لم تلحق الكاف كنت مستغنياً كاستغنائك حين كان المخاطب مقبلًا عليك عن قولك : يا زيد » .(١١)

فإقبال المخاطب على المتكلم يجعل دخول الكاف على (رُوَيْدَ) توكيداً في الكلام لان المخاطب اذا كان في حال إقبال لم تكن به حاجة الى ضمير الخطاب ونظير هذا قولهم في باب الاختصاص أمّا أنا فافعل كذا وكذا أيّها الرجلُ ، ونَفْعَل نحن كذا وكذا أيّها القومُ ، وعلى المضارب الوضيعة ايها البائع ، واللهم اغفر لنا أيتها العصابة ، فإنّ ذكر أداة النداء ليس لغرض التنبيه لانّ المخاطب مُقبل على المتكلّم ، تنبه اليه ، ولكنّه يذكر (أي) توكيداً ، لانّ غايته الاختصاص ، وليس طلب الاقبال ، قال سيبويه « ولكنّه أكد كما تقول للذي هو مُقبل عليك بوجهه مستمع مُنصت لك ، كذا كان الامر يا أبا فلان توكيداً ، وتدخل (يا) ها هنا لانك لستَ تنبّه غيرك » .(١٢)

وتشبيهه لحال عند اللفظ بـ (رُوَيْد) بحاله في النداء والاختصاص يدل على ادراكه أهمية إقبال المخاطب في هذه المواضع ، ويعرب عن تلك الاهمية في ملاحظته بوضوح أنّ الكلام يجري بين متحدث ومخاطب وأنّ هذا المخاطب ينبغي أنْ يكون مقبلًا عليه متنبهاً لما يقوله لانّ الكلام لا جدوى منه إنْ لم يكن له مستمع يعيه ، ويدرك غايته ، لذا قال سيبويه « لانّ أوّلَ الكلام أبداً النداء ، إلّا أنْ تدعه استغناء بإقبال المخاطب عليك ، فهو أوّل كلّ كلام لك ، به تعطف المكلّم عليك ، فلمّا كثر ، وكان الاول في كلّ موضع حذفوا منه تخفيفاً ، لانهم ممّا يغيّرون الاكثر في كلامهم » .(١٣)

ويتضح إدراك سيبويه لهذه العلاقة بين المتكلّم والمخاطب في حديثه عن الحروف التي يُنبّه بها وهي (يا ، وأيا ، وهيا ، وأيْ ، والالف) فالمتأمل في هذه الحروف يجد أنّ لكل منها قدرة ومدى في مدّ الصوت فالالف غير كلّ من يا ، وهيا ، وأيْ وأيا) ذلك أنّ الصوت بالهمزة لا يحتاج الى مدّ في حين تتفاوت درجة إطالة الصوت في الحروف الاخرى لتناسب طبيعة الحياة البدوية التي يكون فيها المخاطب بعيداً أحياناً لذا يمدّ المتكلّم صوته لينبّهه ويقبل عليه قال سيبويه « إلّا أنّ الاربعة غير الالف قد يستعملونها اذا أرادوا أن يمدّوا اصواتهم للشيء المتراخي عنهم ، والانسان المُعرِض عنهم ، الذي يُرون أنه لا يقبل عليهم إلّا بالاجتهاد ، أو النائِم المُستثقل ، وقد يستعملون هذه التي للمدّ في موضع الالف ، ولا يستعملون الالف في هذه المواضع التي يمدّون فيها ، وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة ، غيروا إذا كان صاحبك قريباً منك عليك توكيداً » .(١٤)

وفسّر ذلك ابن السراج بأنّ أصل النداء تنبيه المدعو ليقبل عليك(١٥) وهذا الايضاح لحال المخاطب يفسّر ما ذكره سيبويه عن الاجتهاد لتحقيق اقباله ، إذ من المعروف أنّ النائم الذي اثقل النوم أو النعاس أجفانه ، أو المعرض الذي ينشغل في شأن آخر ، أو البعيد الذي يجد المتكلم مشقة في إبلاغه بما يريد ، يحتاج كل منهم الى مد في الصوت وهو ما تؤديه الاحرف هيا . أيا ويا وأي أمّا الالف فينادون بها مَنْ كان مقبلًا ، أو قريباً ، نحو (أزيدُ لا تلعبْ) .

أمّا في التعجب والاستغاثة فحال المخاطب في كل منهما مما ينبغي طلب إقباله قال سيبويه « وأما المستغاث فـ (يا)

لازمة له ، لانه يجتهد ، فكذلك المتعجب منه وذلك يا للناس ، ويا للماء ، وإنّما اجتهد لان المستغاث عندهم متراخٍ أو غافلٌ ، والتعجّب كذلك لانهم يحتاطون ويدعون ما قد فات وبعد عنهم »[16].

وحالة التراخي او الغفلة تنتاب المخاطب فلا يقبل على المتكلم لذا اوجبوا دخول (يا) في اسلوب التعجب و (وا) في الندبة « كانهم يترنمون فيها ، فمن ثمّ الزموها المد والحقوا اخر الاسم المد مبالغة في الترنم »[17].

فسيبويه كان يتخيل حالة المخاطب الغافل او المتراخي المنشغل باعماله وشؤونه ويتخيّل كذلك حالة المتكلم الذي يرفع صوته ويمده . ويبالغ في مده ثم يصحب ذلك ترنم يتهجد به النادب ، ليثير مشاعر الحزن والالم والتفجع في نفوس المخاطبين .

وينقل سيبويه عن الخليل انه يشير الى حالة اخرى من الاقبال هي اقبال اخر من المتكلم ، فبعد ان يطمئن الى اقبال المخاطب عليه ، وانصاته اليه ، يسوق المتكلم كلامه ، ثم تعن له فكرة ، او قصد ، او خاطرة تستدعي ان يقبل هو بهياة اخرى نحو المخاطب ، في نحو قول الشاعر :

يا هند هندُ بينَ خِلْبٍ وكبدْ

قال « وقد يجوز أن تقول بعد النداء مقبلًا على من تحدثه : هند هذه بين خلْب وكبد فيكون معرفة »[18] أي أنه غيّر هياته التي كان عليها عند قوله (يا هند) ثم أقبل على من يحدثه ، فالاقبال متبادل ولكنّه الان بهياة غير الاولى .

● حال المخاطب وحواس المتكلم :

رصد سيبويه حال المخاطب ، وتابع النظر الى تصرفاته ، والاوضاع التي يكون عليها متاملًا تلك الاحوال بالعقل والادراك تارة ، وبالمشاهدة تارة اخرى ، مستفيداً مما يستعين به المتكلم من حواس الخمس التي يتحرى بهاما يجري امامه ، فيبني كلامه بناء يتناسب وتلك الحالات والاوضاع ، معبّراً عن تلك الحواس بافعالها الدالة عليها وهي :

١ ـ فِعل الرؤية : اكثر سيبويه من استعمال فعل الرؤية بالصيغتين اللتين تدلان على كل من الماضي والمستقبل في وصف حال المخاطب ، ففي باب (ما يضمر فيه الفعل المستعمل اظهاره في غير الامر والنهي) نلحظ هذا الفعل يتكرر كثيراً قال « وذلك قولك اذا رأيت رجلًا متوجهاً وجهة الحاج ، قاصداً في هياة الحاج ، فقلت مكة ورب الكعبة حيث زكنت أنّه يريد مكة ، كأنّك قلت يريد مكة والله ... أو رأيت رجلًا يسدد سهماً قبل القرطاس فقلت القرطاس والله اي يصيب القرطاس ... ولو رأيت ناساً ينظرون الهلال وأنت منهم بعيد . فكبروا لقلت :

الهلال وربِّ الكعبة ، أي : أبصروا الهلال ، أو رأيت ضرباً فقلت على وجه التفاؤل : عبد الله : أي يقع بعبد الله او بعبد الله يكون . ومثل ذلك ان ترى رجلًا يريد أن يوقع فعلًا ، أو رأيته أن يوقع فعلًا ، أو رأيته في حال رجل قد اوقع فعلًا أو أخبرت عنه بفعل فتقول : (زيداً تريد) اضرب زيداً : أو أتضربُ زيداً

ومنه ان ترى الرجل ، أو تخبر عنه ، انه قد أتى أمراً قد فعله فتقول أكلَّ هذا بخلًا ، أي : أتفعلُ كل هذا بخلًا ؟ وإن شئت رفعته فلم تحمله على الفعل ولكنك تجعله مبتدأ .

وإنّما اضمرت الفعل ها هنا ، وانت تخاطب ، لان المخاطب المخبرلست تجعل له فعلًا آخر يعمل في المخبر عنه ، وانت في الامر للغائب قد جعلت له فعلًا آخر يعمل ، كانك قلت : قل له ليضرب زيداً او قل له آضرب زيداً ، أو مُره أن يضربَ زيداً ، فضعف عندهم مع ما يدخل من اللبس في أمرٍ واحدٍ أن يُضمر فيه فعلان لشيئين »[19].

وقال في باب يكون المبتدأ فيه مضمراً ويكون المبني عليه مظهراً وذلك أنّك رأيت صورة شخص فصار آيةً لك على معرفة الشخص فقلت : عبدُ الله وربي كانك قلت : ذاك عبدُ الله او هذا عبدُ الله »[20].

ويكتشف المتامل في أقوال سيبويه السابقة أنّ إضمار الفعل في الحالات التي ذكرها لا تجوز في كل الاحوال ، بل تقتصر على إدراك المتكلّم لحال المخاطب ، وما هو عليه ، مستكشفاً ما يجري حوله برؤية ذلك بعينيه أي أنّ الاخبار في ذلك لا يؤدّي ما تؤديه رؤية العينين التي تنقل للمتكلّم الاحداث التي تمر بالمخاطب والحالات التي تجري حوله ، ذلك أنّ رؤية العيانين تعيّن الحال ليكون الفعل الصادر من المتكلّم منسجماً مع تلك الحال .

وفي ضوء هذا التصور لحال المخاطب والوصف الدقيق لما هو عليه كما اوضحه سيبويه في وصف رجلٍ متاهبٍ يحمل متاعه ومستلزمات الحجّ ، مُحرم ، قاصدٍ الى مكة ، أو رؤية رجل يحمل قوسه وسهمه في حال تَسديد . أو رؤية عِصيّ وسياط بايدي مَن يتاهب لضرب شخص ما ، أو رؤية قوم في حال مجتمعين ترقبٌ وترصّدٌ ، أبصارهم شاخصة الى السماء وعيونهم مشدودة الى منطقة معيّنة يبحثون عن الهلال ، ثم يطلقون أصوات التكبير بعد كلّ هذا الانتظار فيدل هذا المشهد وتلك الاصوات على ظهور الهلال ليستنتج النحويون ـ في ضوء القواعد الشكليّة ـ حذف فعل كان ينبغي أنّ يذكر الحال دلت على حذفه لمعرفة المخاطب بهذه الحال ، إذ لو لم يكن محيطاً بتلك الحال مشاهداً لها لصار الكلام غريباً عليه .

ويقرن النحويون هذا الذي يسمونه حذفاً بتاويل ما ينبغي أن يكون الكلام عليه وهذا التاويل وإن كان مطابقاً لما يقتضيه المعنى في الظاهر غير أنّ العلم بالدلالات والقرائن يجعل التقدير والتاويل تحميلًا للنصّ أكثر ممّا يقتضيه ويدّل عليه ، وهذا ما حمل آبن مضاء القرطبي على رفض التأويل والتقدير[21] وهو

رفض له ما يسوغه في ضوء المناهج اللغوية الحديثة ذلك لأنّ التأويل يلغي فائدة الدلالة التي يوحي بها المشهد بما يغني عن ذكر المحذوف « وهذه مزية من مزايا التركيب في الكلام العربي يقترن فيها الايجاز بالدقة في اداء المعنى وحذف فضول القول » .[٢٢]

وكان الاولى أنْ يتمسّك النحاة بما استنبطوه من دلالة الحال على اغناء الالفاظ المذكورة بالمعنى المقصود من غير حاجة الى تقدير محذوف لأنّ الكلام العربي بهذا الايحاء الذي تفيده الحال قد أدّى المعنى المقصود بتضافر دلالات الالفاظ المذكورة والقرائن بما فيها حال المخاطب والحال التي تكون عليها الاحداث . ذلك لأنّ المخاطب يدرك تلك الاحوال لانه جزء منها وإلّا ما كان المتكلّم قد أفاد منها في التعبير عن قصده وجعلها ضمن الدلالات الموحية بالمعنى المقصود .

وقد أشار سيبويه الى جانب آخر هو القيمة المعنوية لاستغناء المخاطب بما يرى المتكلّم فقد نص سيبويه على ذلك في باب (ما ينتصب على اضمار الفعل المتروك اظهاره في الامر والتحذير « وإنّما حذفوا الفعل في هذه الاشياء حين ثنوا لكثرتها في كلامهم واستغناء بما يرون من الحال ، وبما جرى من الذكر وصار المفعول الاوّل بدلًا من اللفظ بالفعل »[٢٣] ولا شكّ في أنّ التعليم وما يتطلّبه من إيضاح وتجسيد ، وكون اكثر الدارسين من الاعاجم ، هما السببان اللّذان صرفا النحاة عن الاخذ بدلالة الحال ، واستغناء المخاطب عن ذكر ما كان ينبغي أن يكون عليه الكلام من حيث بناء الجملة وجعلاهم يعوّلون كثيراً على التاويل والتقدير .

وعقد سيبويه باباً سمّاه (باب ما جرى من الامر والنهي على اضمار الفعل المستعمل اظهاره اذا علمت أنّ الرجل مستغنٍ عن لفظك بالفعل) . ومثّل له بقولنا (زيداً وعمراً ورأسه) وهو يعلم ان نصب الاسم لا يتم في العربية الا بقرينة حالية قال « وذلك أنك رايت رجلًا يضرب او يشتم او يقتل فاكتفيت بما هو فيه من عمله أنْ تلفظ له بعمله فقلت زيداً »[٢٤] إذ لولا الحال التي كان عليها المضروب أو المشتوم او المقتول لما جاز النصب في هذه الاسماء ، ولا تكون كلاماً مفيداً إذا كان المخاطب غير مدرك لتلك الحال اوكان غير عارف بها . ذلك أن المخاطب لوكان بعيداً عن هذه الحال ولم ير هذه الاحداث لما خُوطب بـ(زيداً وعمراً أو رأسه) لان هذه الالفاظ لا يصاحبها ما يخبر عنها أو يفيد معها فائدة تامة لذا يكون المخاطب جاهلًا بدلالتها ، ولذا صار ممكناً أن يُوصل المتكلم المعنى المقصود بـ(زيداً) الى من يخاطبه لأنّه يشاركه مشاهدة تلك الاحوال ومن يستقص الالفاظ التي بنيت على رمية الحال يجد شيئاً كثيراً .

٢ ـ فِعْل السّمع : استعمل سيبويه فِعْل السّمع لاستجلاء الاحوال التي ترفع فيها الاصوات على مقربة من المخاطب فيكون سماعه دليلًا معنوياً لايصال المعنى المراد . ومن ذلك قوله في (اضمار الفعل المتروك اظهاره في المصدر المشبه به) في نحو قولنا (مررت به فإذا له صوت صوت حمار ومررت به فإذا له صراخٌ صراخ الثكلى « فإنما انتصب هذا ، لانّك مررت به في حال تصويت »[٢٥] وقوله (في إضمار الفعل المستعمل إظهاره في غير الامر والنهي) (وإذا سمعت وقع السهم في القرطاس فقلت القرطاس والله ، اي اصاب القرطاس)[٢٦] ومثله تفسيره لحالة الرفع في نحو قولنا (هذا صوتَ صوتُ حمار) قال « لانّك لم تذكر فاعلًا ، ولانّ الاخر هو الاوّل حين قلت : (هذا) ، هو هذا ثم قلت هو صوتُ حمار لانّك سمعت نُهاقاً فلا شك في رفعه »[٢٧] وقوله في حذف المبتدأ « أو سمعت صوتاً فعرفت صاحب الصوت فصار آية لك على معرفته فقلت زيدٌ وربي » .[٢٨]

فالصوت في هذه الامثلة قرينة حاليّة تجعل المتكلم يصوغ أقواله في ضوء سماع هذا الصوت سواء بمعرفة المخاطب أم بإدراكه أنّ المخاطب يفهم دلالة هذا السماع . وفي كلّ هذه الاحوال راعى المتكلم حالًا تعرف عن طريق السمع .

٣ ـ أفعال اللمس والشم والذّوق : ذكر سيبويه كلًّا من اللّمس والشمّ والذّوق مرّة واحدة في باب المبتدأ المضمر فقال « ... أو مسست جسداً ، أو شممت ريحاً ، فقلت : زيدٌ أو المسكُ أو ذقت طعاماً فقلت : العسلُ .[٢٩]

والالفاظ في هذا النص واضحة تدلّ على معرفة سيبويه هذه الحواس واعتقاده بقدرتها على تقريب الحال المدرك بالشمّ أو اللّمس أو المسّ ليكون دليلًا يسوّغ التصرف في بناء التراكيب من غير حاجة الى تقدير محذوف بل تصبح الحال كاشفة عن المعنى المقصود .

ولا يخفى ما في هذا النص من بيان لاستخدام هذه الحواس فهو يوضح أنّ المقصود هو زيد من خلال مَسْح يد المتكلّم أو أنامله بجسد زيد ، أو وجهه من غير اعمال لحاسّة الرؤية أو السماع ، ويستطيع المتكلم الحكم على أنّ الشيء الذي فاح شذاه هو (المسك) مستفيداً من حاسّة الشمّ ، كما يستطيع تمييز العسل من غيره مستعيناً بلسانه لتذوّق طعمه فإنْ أدرك هذه الامور بحواسّه لم تعد به حاجة الى ذكر المبتدأ بل يكتفي بذكر الخبر لأنّ المخاطب أحاط علماً بهذه الاشياء ممّا أدركه المتكلّم بحواسّه فاستغنى المخاطب عن ذكر المبتدأ لمّا أثباته به الحال الملموسة أو المشمومة أو المذاقة . وعبّر المبرّد عن ذلك بقوله « جاز أنْ تُضمر الابتداء إذا تقدم من ذكره ما يفهمه السامع » .[٣٠]

● المرور بالمخاطب والاخبار عن حاله :

وصف سيبويه كثيراً من حالات المخاطب بعبارات تدلّ على معرفة المتكلّم بهذه الاحوال سواء بالمرور به ام بالاطلاع على حاله والاخبار عنها ، ونوّع سيبويه عباراته في هذا الوصف فقال

في منع اضمار الفعل لان الحال لا تفسّر المضمر « أنْ تنتهي الى رجل لم يكن في ذكر ضَربْ ، ولم يخطر بباله فتقول زيداً فلابدّ له من أن تقول له : اضرب زيداً »[٣١] وفي هذا النصّ وصف لما في نفس المخاطب ، وما يخطر بباله ، لذا فإنّ عدم إرادة الشيء انما هو خلو الذهن من ذلك الشيء وعدم التفكير به وهذا ما قصده بقوله (لم يخطر بباله) .

وقد يكون الكلام مصاغاً في ضوء ما يكون عليه الحال في وقت الحديث قال سيبويه : « وأما أنت شانك ... فكلّه رفع ، لا يكون فيه النصب لانك انما تريد ان تخبر بالحال التي فيها المحدث عنه في حال حديثك فقلت انت الان كذلك » .[٣٢]

ويكرر سيبويه عبارة (كانك مررت به) اكثر من مرّة ليصور حاله في حال مرور المتكلّم به قال « إنْ شئت نصبت فقلت له علمَ علم الفقهاء ، كأنك مررت به في حال تعلّم وتفقه »[٣٣] فهذه الحال تسوّغ النصب ، ويختار الرفع اذا لم تكن هذه الحال قائمة فتقول له علمٌ علمُ الفقهاء .. وإنّما كان الرفع في هذا الوجه لانّ هذه خصال تذكرها في الرجل كالحلم ، والعقل ، والفضل ، ولم ترد أن تخبر بأنك مررت برجل في حال تعلّم ولا تفهم » .[٣٤]

وفي هذا القول يميّز سيبويه بين حال تعتري المتكلّم فيمر بها المخاطب عابراً لأنّها حال غير ثابتة بل هي حال طرأت وقت المرور عليه ، وثبوت في الصفات ، والخصال ، يُعرف بها المرء ، وتصبح جزءاً من شخصيته وحالة الثبوت والدوام تقتضي الرفع فتكون علامات الرفع دلالة على هذا المعنى المقصود .

وقد يصف سيبويه ما في نفس المخاطب كما يدركها المتكلّم ، وكأنّه يسبر غور تلك النفس ، ويعلم ما فيها من احاسيس ومشاعر ، قال في باب الاستثناء بـ (لا يكون وليس وما أشبههما) « وذلك قولك ما أتاني القوم ليس زيداً ، وأتوني لا يكون زيداً ، وما أتاني أحد لا يكون زيداً ، كأنّه حين قال : أتوني صار المخاطب عنده قد وقع في خلده أنّ بعض الاتين زيد »[٣٥] ، وعبارة (قد وقع في خلده أنّ بعض الاتين زيد) وصف لباطن المخاطب واستجلاء لما يدور في عقله ، لذا قدر الكلام بما يدلّ على التبعيض .

ومن المعلوم أنّ القسم يأتي لإزالة الشكّ والإنكار من ذهن المخاطب لذا يؤكّد المتكلّم كلامه فتلزمه اللام ونون التوكيد ، في قولنا (والله لافعلنّ خيراً) وقد ذكر الخليل أنّ قولهم (أقسمتُ عليك إلّا فعلت) ، نظير القسم وكانه قال : (لتفعلنّ) ولكنّهم أجازوه بغير اللام والنون لانهم شبهوه بنَشَدْتك الله إذا كان فيه معنى الطلب[٣٦] .

وفي هذا يقول السيرافيّ « وأمّا أقسمتُ عليك إلا فعلت ولما فعلت فإنّ المتكلّم اذا قال أقسمتُ عليك لتفعلنّ فهو مُخبر عن فعل المخاطب أنّه يفعله ، ومُقسم عليه فإذا لم يفعله فهو كاذب لأنّه لم يوجد خبره على ماأخبر به » [٣٧] .

* ترقب المخاطب وتوقعه :

يلمس المتتبّع لاقوال النحويّين أنّ حال الترقب ممّا يُبنى عليها كثير من العلل والاحكام فالخليل يفسر تسمية ضمير الفصل بهذا الاسم بقوله « فجاز هذا في هذه الافعال التي الاسماء بعدها بمنزلتها في الابتداء إعلاماً بانّه قد فصل الاسم ، وأنّه فيما ينتظر المحدَّث ويتوقعه منه ، مما لابد له من أن يذكره للمحدَّث ... فكانه ذكر (هو) ليستدل المحدَّث أنّ ما بعد الاسم ما يخرجه ممّا وجب عليه ، وأن ما بعد الاسم ليس منه » [٣٨] .

وذهب المتاخرون الى تفسير مشابه لخّصه الرضيّ بقوله « إنّما سمّي فصلًا لأنّه فصل به بين كون ما بعده نعتاً وكونه خبراً ، لأنك إذا قلت (زيد القائم) ، جاز أن يتوهم السامع كون (القائم) صفة فينتظر الخبر فجئت بالفصل ليتعين كونه خبراً لا صفة » [٣٩] .

ورجّح الرضيّ رأي كلٌ من الخليل وسيبويه على رأي المتاخرين قائلًا : « ومآل المعديين الى شيء واحد إلّا أن تقديرهما احسن من تقديرهم » [٤٠] ونلحظ في القولين ان ما يكون عليه المخاطب من انتظار هو الاساس في صياغة هذا المصطلح .

وفسر سيبويه دخول (قد) على الفعل من غير فصل بينهما أنّه جواب لقوله (أفَعَل ؟) كما كانت (ما فَعَل) جواباً ل (هل فَعَلَ ؟) اذا أخبرت أنّه لم يقع ، و (لما يفعل) و (قد فَعَلَ) إنّما هما لقوم ينتظرون شيئاً فمن ثمّ اشبهت (قد) (لمّا) في أنّها لا يفصل بينها وبين الفعل .[٤١]

وقال السيرافي في ايضاح ذلك « لانّ منزلة (قد) من الفعل كمنزلة الالف واللام من الاسم لان دخولها على (فعَل) متوقع او مسؤول عنه ، لانه اذا قال : (قد قام زيد) ، فإنّما يقوله لمن يتوقع قيامه أو لمن سأل عنه فقال : (هل قام زيد ؟) ، واذا قال : (قام زيد) فإنّما يبتدىء إخباراً بقيامه لمن لا ينتظره ولايتوقعه فاشبهت (قد) العهد في قولك (جاءني الرجل) لمن عهده المخاطب او جرى ذكره عنده » .[٤٢]

فالترقب أو التوقع هما حالتان يكون المخاطب فيهما منتظراً لحصول حدث ، متوقعاً لجريانه ، متلهفاً بكل حواسّه لحدوثه لذا يصوغ المتكلّم كلامه في ضوء هاتين الحالتين ويتجلّى ممّا تقدم أن الحال التي يكون عليها المخاطب في إقباله أو إنصاته أو انشغاله أو ترقّبه كانت مدعاة لتوجيه الكلام وصياغته بناءً واعراباً في ضوء ما تقتضيه تلك الحال بيد ان التركيز على فكرة الاعراب والعامل ازاح هذا الجانب من البحث المعنوي من الدراسات المتأخّرة وصارت من اختصاص الدرس البلاغيّ .

* علم المخاطب :

إنّ الغرض من الكلام هو إفادة المخاطب واعلامه بما يريد المتكلّم إيصاله إليه ، سواء أكان المخاطب خالي الذهن ، أو عارفاً

بما يقصده المتكلم . فيكون القصد غير الافادة ، بل غرض معنوي اخر . وهذا ما اوضحه الجرجاني في روايته عن الفيلسوف الكندي وحكايته مع ابي العباس ، وهي رواية تكشف عن معرفة اللغويين بحالات المخاطب حين يكون خالي الذهن فلا يحتاج المتكلّم الى توكيد ، أو يكون شاكاً فيؤكد المتكلّم كلامه او يكون مُنكِراً فيزيد المتكلّم من ادوات التوكيد [٤٣] .

ولا استطيع الزعم بانيّ قادر على الاحاطة بالوجوه التي تثبت معرفة النحاة بما يقتضيه علم المخاطب بل ساشير الى حالات على وجه التمثيل ، فقد اولى النحاة باب التعريف والتنكير اهتماماً خاصاً في كثير من ابواب النحو ، وبنوا احكامهم فيه على معرفة المخاطب قال الاعلم « اعلم انّ التعريف معلق بمعرفة المخاطب دون المتكلم ، وقد يذكر المتكلم ما يعرفه هو ولا يعرفه المخاطب ، فيكون منكوراً كقولك للمخاطب في داري رجلٌ ، ولي بستانٌ ، فتعرف الرجل بعينه ، والبستان ، وهو لا يعرفهما » .[٤٤]

وكان لسيبويه قصب السبق في بيان اهمية علم المخاطب ومعرفته بما يخبر به ، فنقل عن الخليل كثيراً من التعليلات والاحكام التي تبنى على علم المخاطب بما يراد الاخبار به ، لذا يخرج المعنى الى كثير من المعاني ، أو يصاغ بصيغ يحذف فيها الفعل ، أو المبتدأ ، أو الخبر بناءً على علم المخاطب بذلك فقد يضمر اسم (كان) في نحو قول الشاعر :

بني أسـدٍ هـلْ تَعْلمـونَ بـلاءنـا
إذا كـان يـومـاً ذا كـوكبٍ أشْنعـا

قال سيبويه « أضمر لعلم المخاطب بما يعني وهو (اليوم) » .[٤٥]

وقد يستغني المخاطب بعلمه فلا يذكر له الفعل في نحو قولهم (مواعيد عرقوب أخاه بيثرب) ، قال سيبويه موضحاً ذلك « كأنه قال واعدتني مواعيد عرقوب أخاه ولكنّه ترك واعدتني استغناء بما هو فيه من ذكر الخلف ، واكتفاء بعلم من يعني بما كان بينهما قبل ذلك »[٤٦] ومثله قول سيبويه في قول الناس (كان البر قفيزين ، وكان السمن منوين) « فإنّما استغنوا ههنا عن ذكر الدرهم لما في صدورهم من علمه ، ولانّ الدرهم هو الذي يُسعّر عليه » .[٤٧]

وفي التعريف والتنكير يكون علم المخاطب أساساً في ترتيب الكلام وبناء أجزائه قال سيبويه عن المعرّف بـ « أل » « لانّك اذا قلت (مررتُ برجل) فإنّك إنّما زعمت أنّك إنّما مررت بواحدٍ ممن يقع عليه هذا الاسم ، لا تريد رجلاً بعينه يعرفه المخاطب ، واذا أدخلت الالف واللام فإنّما تذكّرهُ رجلاً قد عرفه ، فتقول : الرجل الذي من امره كذا وكذا ، ليتوهم الذي كان عهده ما تذكّرَ من أمره » .[٤٨]

وعلّل سيبويه كون الضمير معرفة بقوله « وإنّما صار الاضمار معرفة لانّك إنّما تضمر اسماً بعد ما تعلم أنّ من يُحدّث قد عرف من تعني وما تعني ، وأنّك تريد شيئاً يعلمه » .[٤٩]

ومن العلل التي استند فيها سيبويه الى معرفة المخاطب تفسيره لجواز نعت اسم الاشارة بالمعرف بالالف واللام ، وعدم جواز نعت المعرّف بالالف واللام باسم الاشارة قال « وإنّما منع (هذا) أن يكون صفة لـ (الطويل)و (الرجل) أنّ المخبر اراد أنْ يقرب به شيئاً ويشير اليه لتعرفه بقلبك ولا يريد ان يعرفكه بعينك ، فلذلك صار (هذا) ينعت بـ (الطويل) ، ولا ينعت (الطويل) بـ (هذا) لانّه صار اخصّ من (الطويل) حين اراد ان يعرفه شيئاً بمعرفة العين ، ومعرفة القلب ، واذا قال (الطويل) فانما عرفه شيئاً بقلبه دون عينه ، فصار ما اجتمع فيه شيئان اخص » .[٥٠]

وقد يتساوى علم المخاطب مع علم المتكلّم في الامور التي ينوي المتكلّم اخبار السامع بها لذا يبنى كلامه في ضوء هذا الادراك لمعرفة المخاطب وقد اشار سيبويه الى ذلك في نحو (قد علمت أعبد الله ثم ام عمر واما ترى اي برق ههنا) فلا تعمل (علمت) فيما بعدها .

قال (اردت ان تخبر أنّك قد علمت أيهما ثمّ ، واردت ان تسوي علم المخاطب فيهما كما استوى علمك في المسالة حين قلت (أزيد ثم أم عمر) »[٥١] وساوى سيبويه بين معرفة المتكلّم والمخاطب في وجوب الرفع في نحو قولنا (أمّا البصرة فلا بصرة لك) قال « لانّه اسم معروف ومعلوم قد عرف المخاطب منه مثل ما قد عرفت ... وكانه قال : [٥٢]

أمّا البصرة فليست لك .. ولو قال (أمّا العبيدُ فانت ذو عبيد يريد عبيداً باعيانهم قد عرفهم المخاطب كمعرفتك ، كانّك قلت : أمّا العبيد الذين تعرف » .

وقد يبنى سيبويه لعلمه أنّ المخاطب يعلم ما يريد أنْ يقول ففي تعليله لمنع وصف المضمر قال « من قبل أنّك إنّما تضمر حين تُرى أنّ المحدّث قد عرف من تعني » .[٥٣]

ومثله قوله في النعت الذي يراد به كمال الصفة في نحو قولنا : (أنت الرجلُ كل الرجل) « لانك إنّما أردت بهذا الكلام هذا الرجل المبالغ في الكمال ، ولم ترد ان تجعل (كل الرجل) شيئاً تعرف به ما قبله وتبينه للمخاطب كقولك (هذا زيد) فإذا خفت ان يكون لم يعرف قلت (الطويلَ) ، ولكنّك بنيت هذا الكلام على شيء قد اثبت معرفته ، ثم اخبرت انه مستكمل للخصال » .[٥٤]

فمعرفة المخاطب اعطت النعت دلالة جديدة غير الوصف هي التعبير عن معنى المبالغة في الوصف لانّ المتكلم يعلم أنّك رجلٌ ولن يفيده قولك (أنت الرجل) معنى او فائدة لم يكن يعرفها لذا ياتي الوصف للمبالغة في تلك الصفة وهي الرجولة .

وضع سيبويه السؤال بـ (مَنَا) اذا كان المخاطب يذكر شيئاً يعرفه المتكلّم فلا يصحّ ان نقول : (مَنَا) لمن قال (رأيت

عبد الله) لانه اذا ذكر عبد الله فانّما يذكر رجلًا تعرفه بعينه أو رجلًا أنت عنده ممن يعرفه بعينه فانّما تسأله على أنّك ممّن يعرفه بعينه ».[٥٥]

ولكنّ المتكلّم يعلم أحياناً أنّ المخاطب يعرف الشيء إلّا أنّه يذكره لتوكيد علم المخاطب .

فالمصدر (سقياً) يذكر بعده (لك) ليبيّن المعني بالدعاء قال سيبويه (وربما تركوه استغناء اذا عرف الداعي انه قد عُلم مَنْ يعني ، وربما جاء به على العلم توكيداً ».[٥٦]

ومثلها في الذكر والحذف (لك) في قولنا (لايدين بها لك ، ولا يدين اليوم لك قال سيبويه : « وإنْ ظهرت فحسن ، ثم تقول (لك) لتبيّن المنفي عنه وربّما تركتها استغناء بعلم المخاطب ، وقد تذكرها توكيداً وإنْ عُلم مَن تعني ».[٥٧]

ولم يبن النحويون احكامهم وعللهم على علم المخاطب وحده ، بل كان ظن المخاطب وشكه أساساً في بناء احكام وعلل اخرى وذلك أن الشك او الظن يتطلب في اكثر الاحيان توكيداً لإزالة هذا الشك من ذهن الخاطب ، ويقتضي التّحدّث بما يوجبه الظنّ أو ياتي بالادوات التي تناسب هذا الظنّ . ومما حمل على ظن السامع قول سيبويه في منع نصب (زيداً) اذا كان الفاعل غائباً : « وكذلك لا يجوز (زيداً) وانت تريد ان ابلغه انا عنك ان يضرب زيداً ، لانك اذا اضمرت فعل الغائب ظن السامع الشاهد اذا قلت (زيداً) أنك تامره هو بزيد فكرهوا الالتباس هنا ».[٥٨]

وفي تفسير النعت في نحو قولنا (مررتُ برجل لا قائم ولا قاعد) يستجلي سيبويه ما في قلب المخاطب من ظنّ لاحتمال امرين فيصحح هذا الظن او الشك قائلًا : « جُر لانه نعت كانك قلت : (مررت برجلٍ قائم) وكأنك تحدث من في قلبه ان ذاك الرجل قائم او قاعد فقلت لا قائم ولا قاعد لتخرج ذلك من قلبه ».[٥٩]

وقد يخامر المخاطب الشك في كون المنعوت في حالة دون اخرى فيؤكد المتكلّم التي كان عليها ، ويخرج الشكّ في نحو قولنا : (مررت برجلٍ راكعٍ لا ساجدٍ) فاثبت له الركوع ونفى عنه السجود قال سيبويه (لإخراج الشك أو لتاكيد العلم فيهما ».[٦٠]

وفي حديثه عن فعل القول ذكر أنّه يحكي به كلاماً تامّاً نحو قوله تعالى ﴿ وإذ قالت الملائكة يا مَريم إنّ الله اصطفاك ﴾ .[٦١] ولولا ذلك لقال أن الله ، وذكر أنّ ذلك يجري في جميع ما تصرف من هذا الفعل ، واستثنى من ذلك (تقول) في الاستفهام قال : « شبهوها بـ (تظن) ولم يجعلوها كـ (ظنّ) و (يظن) في الاستفهام ، لانّه لا يكاد يستفهم المخاطب عن ظنّ غيره ، ولا يستفهم هو إلا عن ظنه ».[٦٢]

وفي هذا النص وصف لادق حالات المخاطب وهو يتوغل فيما يفكر فيه السامع ويظنه ، لذا يقصر الحكم على ظن المتكلّم لانه لا يسأل عن ظن غيره لان الظنّ الكامن في نفوس الناس لا يسأل عنه إلا مَنْ يُبطنه . ذلك أنّ الظنّ قد يكون خفياً ، كما قال د . نهاد الموسى لا يعلمه الا الفرد او لا يكاد يعلمه غيره لانه مستكن في خواطره وهواجسه ونواياه .[٦٣]

وذهب سيبويه مذهباً اخر في تصوّر قدرة المخاطب على الموازنة بين الاشياء التي يسمعها ، والاخذ بالاسباب للاستدلال على حكم ما من قرينة تذكر أو إشارة يوحي بها المتكلم ، ففي باب التنازع حاول سيبويه الاستنتاج بأنّ الفعل الذي يلي الاسم هو العامل مستنداً الى معرفة المخاطب قال « ومما يقوي ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل ﴿ والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ﴾ .[٦٤]

فلم يعمل الاخر فيما عمل فيه الاول استغناء عنه .. وجاء في الشعر من الاستغناء أشدّ من هذا ، وذلك قول قيس ابن الخطيم :

نحنُ بمـــا عنــدنـــا وأنت بمـــا
عنـــــدك راضٍ والـــــرأي مختلف

وقال ضابىء البُرجُمي :

فمنْ يَـكُ أمسى بـالمـدينـة رحلُـهُ
فــإني وقيــارا بهـــا لغـــريبُ

وقال ابن احمر واسمه عمرو بن العمرد الباهلي :

رمـــاني بـــامـــرٍ كنتُ منـــه ووالـدي
بـــريئـــاً ومن أجــل الطّـوي رمـــاني

فوضع في موضع الخبر لفظ الواحد لانه قد علم أنّ المخاطب سيستدل به على ان الاخرين في هذه الصفة «[٦٥] فقد فسر مجيء الخبر مفرداً (بريئاً) على الرغم من كون اسم كان معطوفاً عليه اسم اخر وكان الاولى ان يقول (بريئَيْنِ) ، بأنّ المتكلّم يستند الى قدرة المخاطب العقلية على الاستدلال والاستنباط .

وفي هذا المقام يعجب بعض المحدثين بنباهة سيبويه وقدرته على التنبه الى ما لجهاز التحاور من سيطرة على نواميس الحدث التخاطبي ، حتى إنّ مبدأ التفاهم قد غدا بمنزلة المعيار الضابط لطاقة الاختزال او التصريح في الكلام ، ويصرح عبد السلام المسدي بذلك قائلًا : « والذي يعنينا من كلّ استقراءات سيبويه في هذا المضمار ونحن على مسار تحديد الطاقة الاستيعابية في اللغة هو **استنباطه** لقانون التناسب المكسي بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة الدلالية وبموجبه تكون الطاقة الاختزالية ممكنة بقدر ما يكون السامع مستطلعاً على مضمونها الخبري ».[٦٦]

ولم يقتصر سيبويه على وضع المفرد في موضع الجمع او العكس للتعبير عن قدرة المخاطب على الاستدلال بالقرائن والايحاءات بل فسر كثيراً من حالات الحذف والاضمار معتمداً على

فطنة المخاطب وذكائه وخبرته ، ففي موضوع ترك الاجوبة في الشرط وهي كثيرة في القرآن الكريم .

سأل سيبويه الخليل عن قوله جلّ ذكره ﴿ حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها ﴾[٦٧] .

اين جوابها وعن قوله جلّ وعلا ﴿ ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ﴾[٦٨] وقوله تعالى ﴿ ولو ترى اذ وقفوا على النار ﴾[٦٩] فقال « إنّ العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم لعلم المخبَر لايّ شيء وضع هذا الكلام » .[٧٠]

ولا شكّ في أنّ قضية ترك الاجوبة قد اخذت حيّزاً كبيراً من تفكير علماء اللغة وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى لكنّ مفتاح حلّ هذه المعضلة يتضح فيما اجاب به الخليل عن سؤال سيبويه لأنّه بنى القضية على علم المخاطب ومعرفته بما يحويه الكلام من اسرار يفصح عنها السياق والقرائن لذا يكون ذكر هذه الاجوبة استخفافاً بعقل المخاطب ونباهته ، فضلاً عن ان هذا الترك يجعل المخاطب في حالات استقصاء لمعلوماته وشحذ لذاكرته واختبار لقدرته على التحليل والاستنباط وهو ما يجعله مستمتعاً بايحاءات النصّ وجمال التعبير الخفي .

والمخاطب قد يكون ذكيّاً عارفاً مدركاً لاحواله يربط الاسباب بالمسببات ويستنتج الاحكام ، وقد يكون جاهلاً او غافلاً او ناسياً يحتاج الى تذكير وتعريف وهذا ما بنى عليه سيبويه احكامه في موضوعات منها جواز اضمار خبر (إنّ) إذا دلّ عليها الظرف او الجار والمجرور قال : « وتقول إنّ ألفاً في دراهمك بيض ، وإنّ في دراهمك ألفاً بيضٌ ، فهذا يجري مجرى النكرة في (كان) و (ليس) لان المخاطب يحتاج الى ان تعلمه ههنا كما يحتاج الى ان تعلمه في قولك : ما كان احد فيها خيراً منك » .[٧١]

واذا كان المخاطب جاهلاً أو غافلاً أو غير متنبّه ، فالحال يقتضي أن ننبّهه أو نذكّره ، فقد يكون المخاطب عارفاً بالخبر ، مدركاً له لكن المتكلّم يريد أنْ ينبهه على أنّه في هذه الحال نحو قولنا (هذا عبد الله منطلقاً) و (هؤلاء قومك منطلقين) و (ذاك عبد الله ذاهباً) و (هذا عبد الله معروفاً) قال سيبويه « فهذا اسم مبتدأ يبنى عليه ما بعده وهو عبد الله ، ولم يكن ليكون (هذا) كلاماً حتى يبنى عليه أو يبنى على ما قبله ... والمعنى أنك تريد أن تنبهه له منطلقاً ، لا تريد أن تعرّفه عبد الله ، لانك ظننت أنّه يجهله ، فكانك قلت : (انظر اليه منطلقاً) ... و (ذاك) بمنزلة (هذا) إلاّ أنّك اذا قلت (ذاك) فانت تنبهه لشيء متراخٍ » .[٧٢]

ومثله اذا ابتدأت بالضمير نحو قولنا : (هو زيدٌ معروفاً) قال سيبويه في تعليل نصبه على الحال مستنداً الى جهل المخاطب « وذلك أنّك ذكرت للمخاطب انساناً كان يجهله ، أو ظننت أنّه يجهله فكانك أثبته أو الزمه معروفاً » .[٧٣]

وأمّا تذكير المخاطب بما كان نسيه او غفل عنه فقد ذكره سيبويه في نصب الاسم الذي يصلح أنْ يكون خبراً للمبتدأ في نحو قولنا : هذا الرجلُ منطلق ، وهذا الرجلُ منطلقاً ، قال في تفسيره للنصب (جعلت الرجل مبنيّاً على (هذا) وجعلت الخبر حالًا قد صار فيها فصار كقولك : (هذا عبدُ الله منطلقاً) ، وإنّما يريد في هذا الموضع ان يذكر المخاطب برجل قد عرفه قبل ذلك ، وهو في الرفع لا يريد أنْ يذكّره باحد وإنّما أشار فقال : هذا منطلق » .[٧٤]

وممّا تقدّم يمكن القول إنّ اكثر الاحكام كانت تراعي إدراك المخاطب وعلمه كما تراعي أنْ لا يُحدث الكلام لبساً فتختلط المعاني وتتداخل فلا يعلم المقصود منها ؛ لذا صار عدم اللبس مصطلحاً نحوياً يراد به مراعاة الوضوح في الكلام ، والبيان في التركيب ، لكي يدرك المخاطب المعنى المراد من غير لَبْس او خلط في الدلالة ففي باب الافعال الناقصة ذكر سيبويه « أنّه لا يستقيم أنْ تخبر المخاطب عن المنكور ، وليس هذا بالذي يُنزل به المخاطب منزلتك في المعرفة فكرهوا أن يقربوا باب لَبْس ، وقد تقول : (كان زيدٌ الطويلُ منطلقاً) إذا خفت التباس الزيدين .. فالمعروف المبدوء به ، ولا يبدأ بما يكون فيه اللبس وهو النكرة ، الا ترى انك لو قلت (كان الرجل منطلقاً) ، او (كان انسان حليماً) ، كنت تلبس لانه لا يستنكر ان يكون في الدنيا انسان هكذا ، فكرهوا أن يبدؤوا بما فيه اللبس ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبس » .[٧٥]

والملاحظ في هذا النّص أنّ سيبويه يعلّل منع جواز كون اسم الفعل الناقص (كان) نكرة ، بخشية اللبس على المخاطب ، لانّ النكرة لا يمكن الاخبار عنها بما يفيد المخاطب ، لانّ الخبر يظلّ مبهماً لا يخصّ واحداً بعينه أو شخصاً معروفاً لدى المخاطب .

ولا أشك في أنّ سيبويه كان يتخيل بإدراك عميق حال كلّ مخاطب وهو يسمع ما يتحدث به المتكلّم سواء أكان عالماً بما يقال ، عارفاً به ، أم خالي الذهن ، أم جاهلاً ، أم غافلاً ، كما اوضحت فيما تقدم ، ويبني كثيراً من الاحكام والعلل في ضوء هذا التّصور ويجعل لكلّ حال من احوال المخاطب حكماً يقصده المتكلّم ، لانّ المتكلّم يضع في حسبانه علم المخاطب وجهله وما يقتضيه ذلك من تنبيه او تذكير او تاكيد ، ولكنّه يتجاوز أحياناً حالة الإخبار اذا اطمان الى معرفة المخاطب وعلمه بالخبر ليعرض معاني اخرى تعرف بالقرائن والسياق وهو ما سمّاه البلاغيون (لازم الفائدة) قال القزويني « لا شكّ أنّ قصد بخبره إفادة المخاطب أمّا الحكم أو كونه عالمأبه ، ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمها » .[٧٦]

وقد ذكر النحويون جانباً من لازم الفائدة وأشاروا الى جوانب أخرى من غير تعيين أو ايضاح ، فمما ذكروه إرادة معاني المدح والذم والتعظيم والتحقير والتعجّب والاستغاثة والندبة ، أمّا ما أشاروا إليه فهو التاكيد بأدوات التوكيد المختلفة والقسم فقد

عقد سيبويه باباً وسمه بـ « ما ينتصب على التعظيم والمدح) وهو ما اصطلح عليه النحاة (النعت المقطوع) .

قال سيبويه « إنْ شئت جعلته صفة فجرى على الاول ، وإنْ شئت قطعته فابتدأته وذلك قولك الحمدُ لله الحميد هو ، والحمدُ لله أهلَ الحمد ، والملكُ لله أهلَ الملك ، ولو ابتدأته فرفعته كان حسناً » .(٧٧)

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ لكن الرّاسخون في العِلمْ منهمْ والمُؤمنون يؤمنون بما أنزل إليكَ ومَا أنزل من قَبلك والمقيمين الصّلاة والمؤتونَ الزّكاة ﴾ .(٧٨)

ونظير هذا النصب من الشعر قول الخرنق :

لا يبعدن قومي الذين هم
سَم العُداة وآفةُ الجُزر
النازلين بكلّ معتركٍ
والطيّبون معاقد الازر

وقول ابن خياط العكلي :

وكـــل قـومٍ أطـاعـوا أمـر مـرشـدهم
إلا نُميـــراً أطـاعت أمــر غـاويهـــا
الظـــاعنين ولمّـــا يُظعنـــوا احـــداً
والقـــائلـــون لِمنْ دارٌ تخليهـــا(٧٩)

وقد فسر الخليل خروج هذه الاسماء عما ينبغي ان تكون عليه بأنّه سبيل لاداء معاني الثناء والتعظيم . قال سيبويه « زعم الخليل أنّ نصب هذا على أنّك لم تُرد أن تحدّث الناس ولا مَن تخاطب بامر جهلوه، ولكنّهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعله ثناءً وتعظيماً »(٨٠) وقال في بيت أمية بن أبي عائذ :

ويأوي الى نسوة عُطل
وشُعثاً مراضيع مثل السعالى

« كأنّه حيث قال الى نسوة عُطل) صِرْن عنده ممن عُلم أنهن شُعث ولكنّه ذكر ذلك تشديداً لهن وتشويهاً » .(٨١)

فالمخاطب يعلم أنّهن شعث ، ولكن الشاعر اراد بهذا القطع أنْ يذم أولئك النسوة .

ويؤكد سيبويه اهمية معرفة المخاطَب وعلمه في تصور المتكلم ليبلغ قصده بالمدح او الذم او التعظيم لذا جعل ذلك شرطاً لاداء هذه المعاني قال : « واعلم أنّه ليس كلّ موضع يجوز فيه التعظيم ولا كلّ صفة يحسن أنْ يُعظم بها ، لو قلت : مررت بعبد الله أخيك صاحب الثياب أو البزاز ، لم يكن هذا مما يعظّم به الرجل عند الناس ولا يفخم به ، وأمّا الموضع الذي لا يجوز فيه التعظيم فإنّ تذكر رجلاً ليس بنبيه عند الناس ولا معروف بالتعظيم ثم تعظمه كما تعظّم النبيه ، وذلك قولك : (مررت بعبد الله الصالح) فإن قلت : مررت بقومك الكرام الصالحين ثم قلت المطمعين في المحل جاز لانه اذا وصفهم صاروا بمنزلة من قد عُرف منهم ذلك ، وجاز له أن يجعلهم كأنهم قد عُلموا فاستحسن من هذا ما استحسن العرب ، وأجزه كما أجازته » .(٨٢)

وكذلك الحال في الشتم والذم فقد اعتمد سيبويه على معرفة المخاطب في تقرير الذم : « تقول (أتاني زيدٌ الفاسق الخبيث) : لم يُرد أن يكرره ولا يعرفك شيئاً تنكرهُ ، ولكنّه شتمه بذلك » .(٨٣)

وقال في بيت عُروة الصعاليك العبسي :

سَقوني الخمرَ ثم تكنفوني
عُداة الله من كذب وزُور

« إنّما شتمهم بشيء قد استقر عند المخاطبين » .(٨٤)

ويورد سيبويه استفهاماً وهو يعلم أنّ المتكلم لا ينتظر جواباً عنه لانه لم يورده على سبيل الاسترشاد أو طلب الفهم بل يذكره للتوبيخ كما في قولهم : (أتميمياً مرةً وقيسياً اخرى ؟) قال سيبويه : « وإنّما هذا أنّك رأيت رجلاً في حال تلوّن وتنقل فقلت أتميميًا مرة وقيسياً اخرى ؟ كأنك قلت : أتحوّل تميمياً مرة وقيسياً اخرى ؟ فانت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له ، وهو عندك في تلك الحال في تلوّن وتنقّل ، وليس يسأله مسترشداً عن أمر هو جاهل به ليفهمه أيّاه ويخبره عنه ، ولكنّه وبخه بذلك » .(٨٥)

ويتّضح من هذه الاقوال أنّ سيبويه قد وضع العلاقة بين المتكلّم والمخاطب أساساً لمعرفة كثير من المعاني لانّ اعتقاد المتكلّم بغنى المخاطب عن إخباره بما غرضه الفائدة ، يجعله يسوق ذلك الخبروهو يقصد معاني اخرى يعينها السياق والقرائن وما ذكرته من أمثلة إنّما هي للتعريف بهذا الاتجاه المهم في البحث التركيبي وليست هي كل الامثلة .

• مراعاة قول المخاطب :

يكتشف المتدبّر في الدراسات النحويّة أنّ كثيراً من الاحكام النحوية بناها النحويون أو وجّهوها في ضوء تخيّل وجود مخاطب محاور يُقبل على المتكلم ويحاوره لذا يكون الحكم مبنياً على قول مفترض للمخاطب يحمل المتكلم على الرد عليه ، وصياغة جمله في ضوء ما يمليه المخاطب ويقصده .

ونقل سيبويه حالات لا حصر لها ممّا تخيّله ودار في خلده عن وجود مخاطب يقول كلاماً يصوغ المتكلّم جملَه بما يناسب كلام المخاطب ، ففي حديثه عن نصب (زيد) في مثل قولنا : (مَنْ أنتَ زيداً) قال « لم يُحمل (زيداً) على (مَنْ) ولا (أنت) ، ولا يكون (مَنْ أنت زيداً) إلّا جواباً ، كأنّه لمّا قال : أنا زيدٌ ، قال : فمن أنت ذاكراً زيداً » ويوضح قوله هذا بما يؤكّد ما ذهبنا اليه قال فهو يقول : « حتى إنّهم ليسالون الرجل عن غيره فيقولون للمسؤول : (مَنْ انت زيداً) كانه يكلّم الذي قال : (أنا زيدٌ)

أي : عندي بمنزلة الذي قال (أنا زيدٌ) فقيل له : مَنْ أنت زيداً »[٨٦] .

ويُجري سيبويه حواراً خيالياً لمخاطب يقول قولاً ويرد عليه رجل اخر هو المتكلّم موضّحاً ذلك بالبيان والبرهان قال : « ويقول الرجل (يا ويلاه) ، فيقول الاخر : (ويلاً كيلاً) ا كانّه يقول : لك ما دعوت به ويلاً كيلاً ، يدلّك على ذلك قولهم اذا قال : (يا ويلاه) : (نعم ويلاً كيلاً) ، أي : كذلك أمرك ، أو : (لك الويلُ ويلاً كيلاً) »[٨٧].

وفي هذا يختلف النصب عن حالة الدعاء في نحو قولنا : (ويلك) أو في حالة الرفع نحو قولنا : (ويلٌ لك) كما قال تعالى : ﴿ ويلٌ للمطفّفين ﴾[٨٨] و ﴿ويلٌ يومئذٍ للمكذّبين ﴾[٨٩] فهو في نصّ سيبويه لا يريد النصب للدلالة على معنى الدعاء بل هو ردٌ على من ذكر هذا المصدر في حالة تفجع أو استثارة للعطف .

وكثيراً ما يأتي سيبويه بلفظ : (كانه قال) او : (كأنّه إذا قال) وفي ذلك دلالة على أنّ الحال يبني عليها الحكم هي حال تصورية يشبه بها حالاً بحال اخرى يصفها قول قائل فيستوجب ذلك القول كلاماً يساوقه ويجري على معناه أو ينقضه ، ففي ذكره للمصدرين (لبيك وسَعْديك) قال موضّحاً دلالتهما بما نقله عن أبي الخطّاب الاخفش : « فكأنّه اذا قال الرجل للرجل : (يا فلان) ، فقال : (لبّيك وسَعديك) فقد قال له : قُرباً منك ومتابعة لك ، فهذا تمثيل وان كان لا يستعمل في الكلام »[٩٠]

ويتصوّر أحياناً أنّ المخاطب قال قولاً أو ظنّ المتكلّم أنّه يقول ذلك فيبني عليه وتفسيره للتراكيب على ذلك التصوّر ففي تفسيره لبدل المعرفة من النكرة في نحو قوله تعالى ﴿وإنّكَ لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراطِ الله ﴾[٩١] أو قولنا : (مررت برجلٍ عبد الله) قال : كانّه قيل له : (بمنْ مررت ؟) أو ظنّ أنّه يقال له ذاك فابدل مكانه ما هو أعرف منه » [٩٢].

وفي تفسيره لعدم جواز الاتباع على (رجلٍ) في قولنا (مررتُ برجلٍ عبدُ الله) قال « كانه قيل لك من هو ؟ أو ظننت ذلك » [٩٣].

ويلاحظ هنا تمثيله لما يدور في خلد المخاطب في مثل هذه الاسئلة ذلك أنّ جملة (بمنْ مررت ؟) سؤال ينبغي أن يكون له جواب مجرور بالباء فيصحّ اتباعه للاسم المجرور بالحرف نفسه (مررت برجل) لكن تصور ما يدور في ذهن المخاطب على غير ذلك وهو سؤاله : (مَنْ هو) جعل الكلام يجري على غير ما كان ينبغي أنْ يكون عليه فاقتضى هذا السؤال المتصوّر رفع (عبد الله) .

وتختلف صياغة سيبويه لفعل القول المتصوّر للمخاطب إذ يرد تارة مبنياً للمعلوم قوله في بيان دلالة (لاجَرَمَ) على الجواب لما قبلها من الكلام : « يقول الرجل كان كذا وكذا وفعلوا كذا وكذا ، فتقول : (لا جَرَم أنّهم سيندمون) أو (أنّه سيكون كذا وكذا) » [٩٤].

وكثيراً ما يرد بصيغة المبني للمجهول ففي تفسيره لظاهرة اجتماع الواو او الالف او الياء مع الفاعل في فِعْلٍ واحد نحو قولنا : (انطلقوا بنو فلان) وقوله تعالى ﴿ وأسرُّوا النَّجوى الذين ظلموا ﴾[٩٥] حمل الاسم على الضمير بدلاً منه قال « وكانّه قال انطلقوا فقيل له مَن ؟ فقال : بنو فلان » [٩٦].

ونقل عن يونس أنّ الاية جرت على هذا التفسير [٩٧].

ويمثّل هذا التفسير فسّر ما لم يجر على البدل في نحو قول الشاعر :

ولقد خبطن بيوتَ يشكُرَ خبطةً
أخوالنا وهمْ بنو الاعمامِ

قال « كانه حين قال : (خبطن بيوت يشكر) قيل له : (وما هم) فقال : (اخوالنا وهم بنو الاعمام) »[٩٨]

ونقل عن ابي الخطاب أنّه سمع من العرب مَنْ يقال له : (إليك) فيقول : (إليَّ) ، قال سيبويه : « كانّه قيل له : (تَنحَّ) فقال : (أتنحى) » [٩٩].

ويأتي سيبويه أحياناً بصيغة المضارع المبني للمجهول قال : « سمعنا من العرب من يُقال له (ذهبنا معهم) فيقول : (مع منين ؟) (وقد رأيته) فيقول : (مناً) أو (رأيت مناً) »[١٠٠].

وهنا يضع سيبويه المخاطب في مكانة العارف بحال من تحدّث عنهم لذا سأل عنه ، وهذا ما ذكره في قوله : « على أنّ الذين ذكر ليسوا عنده ممن يعرفه بعينه ، وأن الامر ليس على ما وضعه عليه المحدِّث فهو ينبغي له أن يسأل في ذا الموضع كما سأل حين قال : (رأيت رجلاً) »[١٠١].

ويتخيّل سيبويه أحياناً مخاطباً لم يتحدث ولكنّه يجري على لسانه قولاً يفسر به طريقة بناء كلام المتحدث وإنْ لم يكن المخاطب قد تحدث به ، فقد ذكر أنه ليس كلُّ شيء من الكلام يكون تعظيماً لله عز وجل يكون تعظيماً لغيره من المخلوقين فلا يصح ان نقول (الحمد لزيد) تعظيماً له ، ولكنه جوز كلاماً فيه مدح وتعظيم على وجه يكون المخاطب عارفاً بالخبر ولكنّه يسأل ليزداد تعريفاً قال « وقد يجوز ان تقول : (مررت بقومك الكرام) اذا جعلت المخاطب كانه قد عرفهم كما قال (مررت برجل زيد)فتنزله منزلة من قال لك (من هو ؟) وان لم يتكلم به فكذلك هذا تنزله هذه المنزلة وان كان لم يعرفهم »[١٠٢] .

ويعتقد السيرافي أنّ مسألة التعظيم ينبغي أن يكون احد شروطها معرفة المخاطب بتلك العظمة واشتهاره عنده بها . قال موضحاً كلام سيبويه « يحتاج التعظيم الى اجتماع معنيين في المعظَّم ..... والاخر ان يكون المعظم قد عرفه المخاطب وشُهر عنده بما عظّم به ، أو يتقدم من كلام المتكلّم بما يتقرر به عند المخاطب حال مدح وثناء وتشريف في المذكور يصح ان يورد

بعدها التعظيم » .(١٠٣)

لذا يمكن القول إن سيبويه يعني كثيراً بقول المخاطب سواء أمقولًا كان حقيقة أو مُتخيَلًا لاعتقاده بأنّ المخاطب أساس في استمرار التفاهم والاتصال بين المخاطب والمتكلّم لذا لا يستطيع المتكلّم أنْ يجعل كلامه في منأى عن ادراك المخاطب وفهمه فهو لا يستطيع الاستمرار في الكلام من غير معرفة بالظروف الاجتماعيّة والنفسيّة للمخاطب .

وثمة أمر آخر يرتبط بقول المخاطب يمكن تشخيصه في كتاب سيبويه هو جَعْل المخاطب سائلًا ومستفسراً وإنْ لم يحصل هذا ، فقد كان يتخيّل انماطاً من الاسئلة يصوغها على لسان المخاطب قال « ومما يبين لك أنّ الصفة لا يقوى فيها إلا هذا أنّ سائلًا لو سألك فقال : (هل سيْرَ عليه) لقلت : (نعم سيْرَ عليه شديداً) ، و(سيْرَ عليه حسناً) فالنصب في هذا على أنّه حال وهو وجه الكلام لأنه وصفُ (السير) ولا يكون فيه الرفع » .(١٠٤)

وقال في الموضع نفسه « فمن ذلك قولك على قول السائل : (أي سير سيْرَ عليه ؟) فتقول : (سيْرَ عليه سيرٌ شديدٌ » .(١٠٥)

وممّا حُمل على سؤال السائل إجازة النصب في قولنا : (زيداً مررتُ به) لان هذا الكلام يكون جواباً لسؤالٍ هو : (أعبد الله مررت به أم زيداً ؟) وكذلك لو قلت : (لا بل زيداً) ويفسر سيبويه ذلك بالحمل على معنى (لقيته) قال موضحاً ذلك : « فإنّما تحمل الاسم على ما يحمل السائلُ ، كأنّهم قالوا : (أيّهم أتيت ؟) فقلت : (زيداً) .(١٠٦)

ويقرّر سيبويه الجرّ أو الرفع في ضوء سؤال السائل في نحو قولنا (مررتُ برجلين مسلمٍ وكافرٍ) قال « وإنْ شئت كان المسلم والكافر بدلا كأنّه أجاب من قال : (بأيّ ضربٍ مررت ؟) وإن شاء رفع كأنّه أجاب مَنْ قال : (فما هما ؟) فالكلام على هذا وإنْ لم يلفظ به المخاطب لانه إنّما يجري كلامه على قدر مسألتك عنده لو سألته » .(١٠٧)

فسؤال المخاطب هو المعوّل عليه في تقرير الحكم رفعاً أو جرّاً .

ويُلاحظ في هذا المقام أنّ المخاطب لم يُسأل حقيقة بل تخيّل المتكلّم مثل هذا السؤال وقد يكون سائلًا حقيقة ، وقد يكون مما تخيّله سيبويه لتوضيح الحال .

وهذا الاهتمام بسؤال المخاطب ، وتخيّل ما يرد في ذهنه من اسئلة هو الاساس لما بنى عليه البيانيون آراءهم في كثير من الاحكام المتعلقة بالجملة ، ذكر ابن هشام ان البيانيين يخصّون الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدّر نحو قوله تعالى ﴿ هَلْ أتاكَ حديثُ ضيف ابراهيم المكرمين ، إذْ دَخَلوا فقالوا سَلاماً قال سلامٌ قومٌ مُنْكرون ﴾ .(١٠٨)

فإن جملة القول الثانية جواب لسؤال مقدّر تقديره (فماذا قال لهم ؟) .(١٠٩)

* الخاتمة :

وفي خاتمة المطاف في نظرات سيبويه لحال المخاطب وما يكون عليه الحال في الكلام يتجلّى لنا أنّ هذا النحوي كان عميق التأمل في حال طرف الكلام الآخر وهو المخاطب ، يتراءى أمامه في أوضاعه المختلفة ، يدقّق في أحواله ويتخيّلها بسعة خيال ليبيّن ما كان منها من غفلة أو نسيان أو انشغال أو نوم أو إعراض أو غير ذلك ، ويفسر كثيراً من الاستعمالات اللغويّة وطرائق البناء في الجملة العربية ، وحالات الاعراب المختلفة في ضوء ما يكون عليه المخاطب ، ذلك أنّه يتراءى أمامه في حالات علمه ومعرفته واكتمال خبراته ، ومعرفته بما يقال ، أو جهله وخلو ذهنه يتنقل الخبر ليزداد معرفة وعلماً ، وهو بين هذا وذلك مؤثر فعّال في صياغة البناء التركيبي للجملة وما يعتريها من عوارض من حذف وإضمار وتقديم وتاخير .

وكان سيبويه يتخيّل المخاطب في احواله كلّها فإنْ كان عارفاً بما يُخبر به فسرّ ذلك بما يستحقه من معنى يخرج اليه ذلك التركيب كالتعظيم والتحقير والذمّ والمدح والتعجّب والاستغاثة وغير ذلك . ويغور سيبويه وغيره من النّحويين كثيراً في باطن المخاطب لاستجلاء اسراره وهواجسه وشكوكه وظنونه واعتقاده لتاتي الاحكام والعلل متساوقة مع هذه الحالات التي يكون عليها المخاطب .

وقد كشف لنا البحث في كتاب سيبويه أنّ المتكلم لا يعتمد على حاسّة واحدة في إسا ملاء تلك الحالات بل يسخر سمعه وبصره وشمّه ولمسه وتذوّقه لادراكها كي يصوغ كلامه في ضوء ما توصله اليه تلك الحواس ، كما كشف لنا أنّ المخاطبين عند النحويّين أصناف فمنهم الذكي ومنهم الجاهل ومنهم المتغافل ومنهم الحاذق ومنهم العارف العالم ، لذا يلجأ النحويّ الى بيان يكون عليه من هذه الاصناف ومن تلك الحالات ليعطي تفسيراً لاحكامه وتعليلًا لما يجده من اختلاف في الاعراب او في بناء الكلام .

ولا يخفى أنّ سرد حالات المخاطب كلّها أمر عسير يستلزم إتّساعاً في البحث لا يستوعبه هذا البحث الموجز غير أنّ الاشارات التي اخترتها تجعلني مطمئناً الى القول إنّ النحويين القدامى ربطوا احكامهم وتعليلاتهم وتفسيراتهم بحالات المخاطب بوعي وادراك لتلك الحالات فاكتسبت حال المخاطب اهتماماً جعل النحويين يشيرون الى علاقة تلك الاحوال بالاوضاع الاجتماعية والنفسية لكلّ من المتكلّم والمخاطب من غير أن يخوضوا في تفصيلاتها التي آل إليها الدرس اللغوي الحديث ، ومَنْ وضع يده على الجرح فلا يعسر عليه أن يكشف عن أوصاف ذلك الجرح وحالاته وهكذا كان النحويون القدامى رواداً في الكشف عن تلك الاحوال التي كان المخاطب عليها ، وكانوا مبدعين في بيانهم لطرفي الحوار ، وأثر كل منهما في الاخر في صياغة الكلام .

الهوامش

(١) ينظر حدّ ابن جني للغة . الخصائص ١/ ٣٤
(٢) اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ١٢٢
(٣) اللغة والمعنى والسياق ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .
(٤) التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٤٧ .
(٥) نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي ٨٨
(٦) في النحو العربي : نقد وتوجيه ٢٢٥
(٧) علم النفس اللغوي ٣٣
(٨) التلخيص ٣٣ ـ ٣٤
(٩) دلائل الاعجاز ٤٠٨
(١٠)الخصائص ١/ ٢٤٧
(١١) الكتاب ١/ ٢٤٤ وينظر الاصول ١/ ١٧١ والنكت ١/ ٣٣٣
(١٢) الكتاب ٢/ ٢٣٢
(١٣) الكتاب ٢/ ٢٠٨
(١٤) الكتاب ٣/ ٢٢٩ ـ ٢٣٠
(١٥) الاصول ١/ ٤٠١ .
(١٦) الكتاب ٢/ ٢٣١
(١٧) الكتاب ٢/ ٢٣١
(١٨) الكتاب ٢/ ٢٣٩ .
(١٩) الكتاب ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨ وينظر النكت ١/ ٣٣٨
(٢٠) الكتاب ١/ ١٣٠
(٢١) ينظر الرد على النحاة ٨٧ ـ ١٢٩
(٢٢) نحو المعاني ٦٦
(٢٣) الكتاب ١/ ٢٧٥
(٢٤) الكتاب ١/ ٢٥٣
(٢٥) الكتاب ١/ ٣٥٦
(٢٦) الكتاب ١/ ٢٥٧ . (٢٧) الكتاب ١/ ٣٦٥
(٢٨) المصدر نفسه ٢/١٣٠
(٢٩) المصدر نفسه ٢/ ١٣٠
(٣٠) المقتضب ٤/ ١٢٩) (٣١)الكتاب ١/ ٢٩٦
(٣٢) الكتاب ١/ ٣٠٤ وينظر النكت ١/ ٣٦٢ ، ومغنى اللبيب ٢/ ٦٧٣
(٣٣) الكتاب ١/ ٣٦١ .
(٣٤) الكتاب ١/ ٣٦١ وينظر النكت ١/ ٣٩٢
(٣٥) الكتاب ٢/ ٣٤٧
(٣٦) الكتاب ٣/ ١٠٦
(٣٧) حاشية الكتاب ٣/ ١٠٦ .
(٣٨) الكتاب ٢/ ٣٨٩
(٣٩) شرح الكافية ٢/ ٢٤ (٤٠) شرح الكافية ٢/ ٢٤
(٤١) الكتاب ٣/ ١١٤ ـ ١١٥ .
(٤٢) حاشية الكتاب ٣/ ١١٥ وينظر النكت ٢/ ٧٥٩
(٤٣) دلائل الاعجاز ٢٤٢ .
(٤٤) النكت ١/ ٤٤٢
(٤٥) الكتاب ١/ ٤٧ وينظر ١/ ٢٢٤
(٤٦) الكتاب ١/ ٢٧٢ ، ١/ ٢٨٣ ، ١/ ٢٨٧ .
(٤٧) الكتاب ١/ ٣٩٣ .
(٤٨) الكتاب ٢/ ٥ .
(٤٩) الكتاب ٢/ ٦ . (٥٠) الكتاب ٢/ ٧ .
(٥١) الكتاب ١/ ٢٣٦ وينظر المقتضب ٣/ ١٨٩ .
(٥٢) الكتاب ١/ ٣٨٩ .
(٥٣) الكتاب ٢/ ١١
(٥٤) الكتاب ٢/ ١٢
(٥٥) الكتاب ٢/ ٤١٢
(٥٦) الكتاب ١/ ٣١٢ ـ ٣١٣ وينظر المقتضب ٣/ ٢١٧
(٥٧) الكتاب ٢/ ٢٨٠
(٥٨) الكتاب ١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥ وينظر النكت ١/ ٣٣٦
(٥٩) الكتاب ١/ ٤٢٩
(٦٠) الكتاب ١/ ٤٣٠ (٦١) ال عمران ٤٢
(٦٢) الكتاب ١/ ١٢٢ ، وينظر المقتضب ٢/ ٣٤٩
(٦٣) نظرية النحو العربي ٩٥
(٦٤) الاحزاب ٣٥ .
(٦٥) الكتاب ١/ ٧٤ ـ ٧٦
(٦٦) التفكير اللساني ٣٣٢
(٦٧) الزمر ٧٣
(٦٨) البقرة ١٦٥
(٦٩) الانعام ٢٧
(٧٠) الكتاب ٣/ ١٠٣
(٧١) الكتاب ٢/ ١٤٣ وينظر ١/ ٥٤ ، وينظر المقتضب ٤/ ٩٠
(٧٢) الكتاب ٢/ ٧٨
(٧٣) الكتاب ٢/ ٧٨ ـ ٧٩ .
(٧٤) الكتاب ٢/ ٨٦ ـ ٨٧ وينظر ٢/ ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٩ .
(٧٥) الكتاب ١/ ٤٨ .
(٧٦) التلخيص ٤٠ ـ ٤١
(٧٧) الكتاب ٢/ ٦٢ . (٧٨) النساء ١٦٢
(٧٩) الكتاب ٢/ ٦٤
(٨٠) الكتاب ٢/ ٦٥ ـ ٦٦ .
(٨١) الكتاب ٢/ ٦٦
(٨٢) الكتاب ٢/ ٦٩
(٨٣) الكتاب ٢/ ٧٠
(٨٤) الكتاب ٢/ ٧٠ وينظر ٢/ ٧٢ ـ ٧٣ ما قاله في بيتي الفرزدق

(٨٥) الكتاب ١/ ٣٤٣
(٨٦) ١/ ٢٩٢
(٨٧) الكتاب ١/ ٢٩٢
(٨٨) المطففين ١
(٨٩) المرسلات : ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩
(٩٠)الكتاب ١/ ٣٥٣
(٩١) الشورى ٥٢ ، ٥٣
(٩٢) الكتاب ٢/ ١٤
(٩٣) الكتاب ٢/ ١٥
(٩٤) الكتاب ٣/ ١٣٨
(٩٥) الانبياء ٣
(٩٦) الكتاب ٢/ ٤٠
(٩٧) الكتاب ٢/ ٤٠
(٩٨) الكتاب ٢/ ١٦
(٩٩) الكتاب ١/ ٢٥٠
(١٠٠) الكتاب ٢/ ٤١٢
(١٠١) الكتاب ٢/ ٤١٢ وينظر المقتضب ٢/ ٣٠٦
(١٠٢) الكتاب ٢/ ٦٩- ٧٠
(١٠٣) حاشية الكتاب ٢/ ٦٩
(١٠٤) الكتاب ١/ ٢٢٨
(١٠٥) الكتاب ١/ ٢٢٩
(١٠٦) الكتاب ١/ ٩٣- ٩٤
(١٠٧) الكتاب ١/ ٤٣١
(١٠٨) الذاريات ٢٤ ، ٢٥
(١٠٩) مغني اللبيب ٢/ ٢٨٣

● المصادر والمراجع

١ ـ الاصول في النحو : ابن السراج البغدادي ، أبو بكر محمد ابن سهل ، (ت ٣١٦ هـ) تحقيق د . عبد الحسين الفتلي مطبعة النعمان ـ النجف الاشرف ١٩٧٣ (الجزء الاول) ومطبعة سلمان الاعظمي ـ بغداد ١٩٧٣ م (الجزءالثاني)
٢ ـ اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة : نايف خرما ـ سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ١٩٧٨ م .
٣ ـ التفكير اللساني في الحضارة العربية : د . عبد السّلام المسدّي ـ الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس ١٩٨١ .
٤ ـ التلخيص في علوم البلاغة : القزويني ، الخطيب ، جلال محمد بن عبد الرحمن ضبطه وشرحه الاستاذ عبد الرحمن البرقوقي المكتبة التجارية الكبرى ، مصر .
٥ ـ الخصائص : ابن جني ، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، وزارة الثقافة والاعلام ، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٠ م مشروع النشر العربي المشترك ـ الهيأة المصرية العامة للكتاب .
٦ ـ دلائل الاعجاز في علم المعاني : الجرجاني ، عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) تصحيح السيّد محمد رشيد رضا ـ الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م .
٧ ـ شرح الكافية في النحو لابن الحاجب : الاستريباذي ، رضيّ الدين محمد بن الحسن (ت٦٤٦ هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ .
٨ ـ علم النفس اللغوي : عطية ، د . نوال محمد ، الطبعة الاولى ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م ، الناشر مكتبة الانجلو ـ المصرية .
٩ ـ في النحو العربي نقد وتوجيه : المخزومي ، د . مهدي (ت ١٩٨٩ م) منشورات المكتبة العصرية ١٩٦٤ م صيدا ـ لبنان ـ الطبعة الاولى .
١٠ ـ كتاب الرد على النحاة : القرطبي ، ابن مضاء ابو العباس احمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٩٢ هـ) دار المعارف ، القاهرة الطبعة الثانية .
١١ ـ كتاب سيبويه : سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت ١٨٠ هـ) تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٧٧ م ، الطبعة الثانية .
١٢ ـ اللغة والمعنى والسياق : جونز لاينز ، ترجمة د . عباس صادق الوهاب ، سلسلة المائة كتاب ، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٧ م الطبعة الاولى .
١٣ ـ مغني اللبيب عن كتب الاعاريب : ابن هشام ، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف الانصاري (ت ٧٦١ هـ) تحقيق محيي الدين عبد الحميد مطبعة المدني ـ القاهرة .
١٤ ـ المقتضب : المبرّد ، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥ هـ) تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ـ عالم الكتب ـ بيروت .
١٥ ـ نحو المعاني : الجواري ، الدكتور احمد عبد الستار ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .
١٦ ـ نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوى الحديث : د . نهاد الموسى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشاط .
١٧ ـ النكت في تفسير كتاب سيبويه : الاعلم الشنتمري ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت ٤٧٦ هـ) تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، منشورات معهد المخطوطات العربية ، الطبعة الأولى ، الكويت ـ ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

أصالة المؤسسات القضائية العربية الإسلامية

عطا سلمان جاسم

القضاء لغة واصطلاحاً : القضاء في اللغة له مدلولات عديدة ترجع جميعها الى معنى اللزوم وانقطاع الشيء وتمامه والفراغ منه[1] . وما يهمنا منه هو ما جاء بدلالة الحكم[2] ، قال تعالى (ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمًى لقُضي بينهم)[3] ، وقال تعالى (والله يقضي بالحق)[4] وقال عز وجل (فاقضِ ما انت قاضٍ)[5] .

ومن الاحاديث المتداولة قضى القاضي بين الخصوم ، اي قطع بينهم في الحكم[6] . فمن قضى بين خصمين أي فصل بينهما وفرغ منهما ، اذا أحكم الامر بينهما ، سمي القاضي[7] . وهو على رأي ابن تيمية : اسم لكل من قضى بين اثنين ، وحكم بينهما بصورة عامة ، ومن غير تحديد لطبيعة الحكم وصفة الحاكم[8] .

وعرف القضاء اصطلاحاً أنه القيام بالاحكام الشرعية وتنفيذها على أوامر الشرع وقطع المنازعات[٩] . فهو الفصل بين الناس في الخصومات والمنازعات حسماً للتداعي وقطعاً للمنازعات ، على رأي ابن خلدون[١٠] أما رد الرفاعي على هذا التعريف باعتباره ناقصاً ، وذلك لان من واجبات القضاء النظر في الخصومات وغيرها ايضاً ، كمسائل الاوقاف والايتام والحجر وغير ذلك[١١] ، فهو غير دقيق لان المهام والواجبات التي أنيطت بالقاضي ، كانت تتوسع تارة حينما يضاف الى القاضي مهام اضافية أخرى مثل الحسبة والشرطة والاشراف على دور ضرب النقود وتنحسر في أوقاتٍ اخرى بحيث تنحصر على النظر في المنازعات .

والقضاء في معناه الاصطلاحي والشرعي هو فصل الخصومات وقطع المنازعات أو بعبارة أخرى رفع الخصومة بين خصمين فاكثر بحكم الله تعالى[١٢] ، وهذا الحكم ملزم للناس[١٣] .

تطور النظام القضائي العربي وإصالته :

يمثل النظام القضائي للدولة العربية الاسلامية وعبر المراحل التاريخية التي قطعها وجهاً مشرقاً في تاريخ هذه الامة ، من حيث اصالته .

وإذا اقتبس العرب المسلمون او تاثروا ببعض ما عند الامم المجاورة . من معالم حضارية ، مثل ما هم اثروا في هذه الامم والمجتمعات في مختلف النواحي ، الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والادبية وغيرها ، بحكم اصالة حضارتهم ، وعن طريق المجاورة والاختلاط والمعايشة ، فان المؤسسة القضائية العربية الاسلامية لم تقتبس شيئاً كثر أو قل من التنظيمات القضائية عند الامم والدول المجاورة ، فقد بقيت هذه المؤسسة عربية اسلامية صِرفة ، ولدت عربية ، وعاشت اسلامية بل انها كانت مصدر غنى لتشريعات الامم المجاورة[١٤] .

ان قواعد هذه المؤسسة وآدابها مستمدة أصلًا من مصادر التشريع الاسلامي ، وفي مقدمتها كتاب الله (القرآن) وسنة رسوله ، والاجماع والقياس (أو الاجتهاد أو الاستحسان) . يدل على ذلك ما قاله الرسول الكريم ﴿ ﷺ ﴾ لمعاذ بن جبل عندما ارسله الى اليمن ، حيث .

قال له : كيف تقضي أذا عُرض لك القضاء ؟ .
قال : أقضي بكتاب الله .
قال : فإن لم يكن في كتاب الله .
قال : فبسنة رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ .
قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ .
قال : أجتهد رأيي ولا آلو

فضرب رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ على صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسوله[١٥] .

على ان التشريع الاسلامي كان عرضة للتطور بمرور الزمن وتوالي العهود الاسلامية وتعقد المجتمع وتنوع حاجاته فوضعت نظم للتشريع واصول لاستنباط الاحكام ، وقد دفع هذا التطور بعض الكتاب العرب الى تأييد ما ذهب اليه بعض المستشرقين[١٦] ، باتهامهم للشريعة الاسلامية بانها قد استنبطت بعض أحكامها من القانون الروماني . ففي الوقت الذي اصبح فيه الاعتراف بسمو الحضارة العربية واصالتها ، وفضلها على الغرب حقيقة ، نجد ان بعض رجال الفكر والعلم من ينكر فضل هذه الحضارة على المجتمعات الاخرى ، ويرى العكس هو الصحيح .

يرى أحمد أمين مثلًا ان المدارس الفقهية المخصصة لتعليم القانون الروماني ، مثل مدرسة بيروت علمت الناس طريقة التقاضي ونوع الاحكام التي ذابت في الدولة العربية الاسلامية بعد الفتح ، وعرضت عاداتها وتقاليدها على الاسلام ، فقُبل منها ما قُبل ورُفض ما رفض .

ويرى احمد امين ايضاً ان من اسباب تضخم الفقه الاسلامي في صدر الدولة العباسية هو توسع هذه الدولة ، حيث انها ضمت شعوباً عدة لكلٍ منها عادات قانونية وطرق في المعاملات ففرضت هذه على الائمة عندما تفرقوا في الامصار والولايات ، فكان من عمل هؤلاء الائمة (تسلم) هذه العوائد والتقاليد ، واقرار بعضها وإنكار أو تعديل البعض الاخر[١٧] ، مما جعل كل مصر يغذي التشريع غذاءاً خاصاً قد لا يكون في غيره حسب رأيه[١٨] .

ونهب احمد خليل هذا المذهب أيضاً في تاكيد دور الحضارات المختلفة المتعاقبة على العراق في اغناء الفقه الاسلامي بما يحتاجه من قواعد وأحكام[١٩] . ان دراسة تاريخ النظام القضائي في الدولة العربية الاسلامية ، وبيان الادوار التاريخية التي مر بها التشريع الاسلامي . كفيل بدحض افتراءات من يحاول الانتقاص من الاصالة العربية والاسلامية لهذه المؤسسة ، وتاكيد دورها السامي في إقرار العدالة الاجتماعية ومنع الظلم الانساني ، بشكل تجاوز تاثيره حدود مجتمعهم ودولتهم .

فهذه المؤسسة عربية الاصل ، اسلامية المنشا ، امتدت جذورها الى نظام التحكيم الاختياري ، الذي كان متبعاً لدى العرب قبل الاسلام .

فكانوا يتقاضون الى وجهائهم وعقلائهم ، يحكمونهم في امورهم ، فلجأوا احياناً الى رؤساء قبائلهم ، أو الى كهانهم[٢٠] ، أو انهم احتكموا الى اشخاص معروفين أطلق عليهم (الحكام) وهؤلاء من اهل الشرف والصدق والامانة والرئاسة والسن والمجد والتجربة ، وذلك لعدم وجود شريعة محددة لديهم[٢١] ، أو دول قوية ذات نفوذ واسع في معظم أنحاء الجزيرة العربية (عدا اليمن ، كندة) ، لذلك امتاز النظام القضائي في هذه الحقبة بما يلي :

١ ـ حرية اختيار المحتكمين في احتكامهم للجهة التي يختارونها ، فهم احرار في التجائهم الى رئيس القبيلة ، أو الكاهن ، أو الى احد الحكام المشهورين لديهم ، وقد ذكر لنا اليعقوبي عدداً من الحكام العرب ، مبيناً إن أول من استقضي اليه فحكم ، الافعى بن الافعى الجرهمي ، وهو الذي حكم بين بني نزار في ميراثهم[٢٢] .

ومن العرب الذين أحتكم اليهم قبل الاسلام الرسول محمد ﴿ ﷺ ﴾[٢٣] ، وعمر بن الخطاب (رض)[٢٤] ، وكذلك فقد ظهرت حاكمات عربية إسوة بالرجال ، احتكم اليهن العرب قبل الاسلام ، وقد اشتهرت بدقة الحكم ، واصابة القرار ، ومن اسماء حكيمات العرب : إبنة الخس (هند بنت الخس الايادية) وجمعة بنت حابس الايادي ، وصخر بنت لقمان ، وفصيلة بنت عامر بن الظرب العدواني ، وحذام بنت الريان[٢٥] .

(٢) عدم وجود قانون مدون ، أو شريعة مكتوبة ، وانما يرجع هؤلاء الحكام في حكمهم الى عرفهم أو تجاربهم ، وقداستهم في الامور ، فكانت احكامهم مستنبطة من العرف والتقاليد الموروثة في المجتمع[٢٦] .

(٣) لم يكن هناك ما يجبرهم على تنفيذ ما يحكم به هؤلاء الحكام ، فلم تكن هناك سلطة إلزامية تجبر المتخاصمين على تنفيذ قراراتهم ، وتنفيذها متوقف على شخصية الحاكم ، وبقدر ما يكنونه من احترام وتقدير لمن إحتكموا اليه ، او تعهد المتخاصمين بإطاعة احكام الحكام قبل النظر في القضية ، أو لمصلحة الطرفين في فض النزاع[٢٧] .

ان فقدان النظام القضائي المنظم ، المبني على قواعد واحكام ثابتة ، يُعدُ من أبرز نقاط الضعف عند العرب قبل الاسلام ، والتي أوجبت على الدولة العربية الاسلامية الجديدة معالجته ، لانهُ من المؤسسات الادارية المهمة في المجتمع ، لذا فقد أولاها الرسول ﴿ ﷺ ﴾ اهتماماً ، فوضع التنظيمات الخاصة بإدارتها ، وإرساء قواعدها ، بصفتهِ الزعيم الديني والدنيوي لهذه الامة . نظر ومنذ هجرتهِ الى المدينة في الخصومات بموجب قانون واجب التطبيق ، هو كتاب الله .

وبموجبه أمر الرسول ﴿ ﷺ ﴾ بان يقضي بما جاء فيه من أحكام وتشريعات ، قال تعالى (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزلَ إليك)[٢٨] فالحكم بين الناس هوحكم الله ، والمنفذ لهذا الحكم هو الرسول الكريم ﴿ ﷺ ﴾ قاضي الاسلام الاول ، فضلًا عما كان يقوم به من نشر الدعوة الاسلامية وتسيير شؤون الحكم ، وحين لا يجد الرسول ﴿ ﷺ ﴾ ما يستند إليه في القرآن الكريم ليحكم بموجبه ، فانه كان يجتهد ، فمن أم سلمة أتى رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ رجلان يختصمان في مواريث وأشياء قد دَرَست فقال : « إني انما أقضي بينكم برأيي فيما لم يُنزل عليَّ فيه »[٢٩] والقاعدة العامة التي اتبعها الرسول ﴿ ﷺ ﴾ في اصدار حكمه هي « البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه »[٣٠] .

اكتسبت هذه الاحكام صفة الالزام ، فما يقضي به الرسول ﴿ ﷺ ﴾ من أحكام وقرارات ، تكون ملزمة أحكامه للاطراف كافة ، قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)[٣١] وضعت هذه الاية الكريمة حداً لـ :

أ ـ الاحتكام القديم ، والمتمثل بالرجوع في التحكيم الى الحكام ، والذين نعتهم سبحانه وتعالى (بالطاغوت) في قوله تعالى (ألم ترَ الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل من قَبلك ، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا ان يكفروا به ، ويُريد الشيطان أن يضلهم ضلالًا بعيداً)[٣٢] .

ب ـ التحاكم الاختياري ، فالقضاء أصبح ملزماً ، والتحاكم مرتبط بالإيمان . فمن لا يرضى بحكم الله . لا يمكن أن يكون مؤمناً .

والاسلام وان أحدث تغييراً في قواعد وأحكام الحقبة السابقة له ، فانهُ أقر منها مالا يعارضه ، مثل بعض القواعد ومنها « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » ، التي وضعها أحد الحكام العرب (قس بن ساعدة الايادي)[٣٣] فهي عربية المنشا ، أقرها الاسلام ، ذلك لانها من أصول المنطق والطبع في الحكم بين الناس[٣٤] .

وما يقدم عليه ذو المجاسد (عامر بن جشم بن غنم) قبل الاسلام ، من الدعوة الى توريث البنات ، وجعل حظ الذكر مثل حظ الانثيين[٣٥] ، وجد له صدى واسعاً في الاسلام ، لانه مطابق

لاحكامه . مع العلم ان العرب قبل الاسلام تورث البنين دون البنات ، فهو مخالف لاعرافهم . وعموماً فإن الكثير من الاحكام الفقهية التي وردت في القرآن والسنة وما فيها من عادات ومعاملات ، كان شائعاً عند العرب قبل الإسلام[٣٦] .

أجاز الرسول ﴿ ﷺ ﴾ قاضي الاسلام الاعلى ــ لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس وإقرار حكمهم كحكم سعد بن معاذ في بني قريظة[٣٧] ، كما انه أرسل بعض الصحابة الى خارج الحجاز لفض المنازعات والخصومات بين الناس ، وذلك لما أنتشرت الدعوة الاسلامية اليها ، فارسل الى اليمن كلًا من علي بن أبي طالب (رض)[٣٨] ، ومعاذ بن جبل[٣٩] ، وأبو موسى الاشعري[٤٠] . وأذن الرسول ﴿ ﷺ ﴾ كذلك لبعض الصحابة بالفتيا ، واشتهر منهم واحد وثلاثون ومائة شخص[٤١] .

بلغ القضاء في مدة حكم الخلفاء الراشدين الذروة في العدالة ، حيث طبقت فيها الاحكام بدقة ، إذ كان العدل عندهم هو دينهم نفسه ، ولكن لم يحدث أن انفصلت السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ، ولم تظهر معالم القضاء بصورة واضحة في عهد الخليفة أبي بكر الصديق (رض) وذلك لقصر مدة خلافته من جهة ، وانشغاله بحروب الردة ، وعدم استكمال تحرير الاراضي العربية المحتلة من جهة اخرى . باشر الخليفة أبو بكر الصديق القضاء بنفسه[٤٢] ، وكذلك الخلفاء الراشدون الذين جاءوا من بعده ، أعانهُ في ذلك وبصورة رئيسية عمر بن الخطاب (رض) الذي اسند اليه القضاء بالمدينة . فمكث سنة وقيل سنتين لا يأتيه أحد في قضيةٍ ، لما عُرفَ عنهُ من شدة وحزم[٤٣] ، على إنه لم يلقب بـ (القاضي) كما ذهب الى ذلك بعض المؤرخين والذين عدوا عمر أول قاضٍ في الاسلام[٤٤] . إذ لم يظهر القضاء كسلطة قضائية مميزةٍ له كيانهُ المستقل ، فقد حافظ القضاء على حالتهِ السابقة .

وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) ظهر التنظيم القضائي واضحاً وبصورة بارزه في الولايات والامصار ، إذ انفصلت السلطة القضائية عن الولاية ، وعين عليها القضاة ، لذا فإن عمر بن الخطاب يُعد أول من استقضى القضاة في الامصار[٤٥] ، وليس معاوية بن أبي سفيان كما تذكر بعض الروايات[٤٦] . اما في حاضرة الدولة العربية الاسلامية ــ المدينة ــ فان هذا الاستقلال لم يظهر واضحاً بصورة كاملة او مميزة ، إذ ان الخليفة نظر في القضاء بنفسه ، ومن حكمهِ انه قضى بين اليهودي والمسلم ، وحكم لصالح اليهودي .[٤٧]

وذكر ابن الجوزي أن عمر : « كان يقضي بين الناس في قبائلهم ويعلمهم في اماكنهم » .[٤٨] وأحياناً كان يعهد بها الى أحد الصحابة ، فقد باشرها عدد من الصحابة كعلي ابن ابي طالب (رض) ومن بين قضائهِ هو حكمه بين امرأة من قريش ورجلين حاولا الاحتيال عليها في قضية مبلغ من المال ، وكانت المرأة هي التي طلبت علياً (رض) للنظر في أمرها[٤٩] .

ومن الذين نظروا في امور الناس كعب بن سور الاسدي ، حيث حكم بين امرأة وزوجها بحضور الخليفة عمر (رض) الذي أعجب بذكائه فولاه قضاء البصرة[٥٠] .

تميز عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بتلك الرسالة القضائية التي أرسلها الى أبي موسى الاشعري[٥١] . والتي تُعد وثيقة تاريخية عن القضاء ، إذ أنها تضمنت اصول وقواعد القضاء ، ومعاني الاحكام التي يجب ان يحتذى بها قضاة الاسلام .

وتبرز أهميتها كذلك من حيث كونها قد حوت أحدث النظر القضائية التي تتطلع اليها المدنية الحديثة [٥٢] . جاء فيها « أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متَّبعة ، فافهم اذا أُولي اليك ، فانهُ لا ينفع تكلمٌ بحق لانفاذ له ، واسي بين الإثنين في مجلسك ، ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس وضيع (وربما قال ضعيف) من عدلك : الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك (وربما قال في نَفسك) ويُشكل عليك ، ما لم ينزل في الكتاب ، ولم تجر به سُنةٌ ، واعرف الأشباه والامثال ، ثم قس الامور بعضها ببعضٍ ، فانظر أقربها الى الله ، وأشبهها بالحق فاتبعه ، واعمد اليه ، لا يمنعك قضاءٌ قضيتهُ بالامس[٥٣] .

استمر الحال في عهد الخليفة عثمان بن عفان (رض) على ما كان عليه القضاء سابقاً ، فقد نظر بين الناس بنفسه وفي المسجد[٥٤] ، وإذا أشكل عليه القضاء شاور بعض الصحابة مثل علي بن ابي طالب (رض) وطلحة بن عبيد الله وغيرهم في القضية[٥٥] .

إن استقضاء الخليفة عثمان بن عفان (رض) بين الناس ومشاورته للصحابة بشان اصدار الاحكام تعطي الدليل الكافي على ان وجود قاضٍ مستقل بنظرهِ مختص بعمله ، لا يجوز الالتجاء الى غيره ، في مركز الخلافة ــ المدينة ــ لم يبرز بعد بهذا الصدد قال وكيع « ولا يعلم أنَّ عثمان بن عفان استعمل قاضياً بالمدينة الى أن قُتل في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين رحمة الله عليه »[٥٦] الا ان هناك روايات تذكر بعض من تولى القضاء على عهد عثمان مثل زيد بن ثابت[٥٧] وكعب بن سور وعثمان بن قيس بن ابي العاص[٥٨] . وقد يكون تولي هؤلاء القضاء

قد جاء من باب المساعدة والتوكيل لامن باب التوظيف والتعيين ، خاصة وأن الخلفاء الراشدين باشروا النظر في القضاء في مواضعهم ، الامر الذي دفع ببعض الروايات أن تذهب الى أن أول قاض ظهر في المدينة هو عبد الله بن نوفل ، استقضاه مروان بن الحكم عندما كان والياً عليها الخليفة الاموي معاوية بن ابي سفيان[٥٩] .. بينما بقي القضاء في الاقاليم بعيداً عن التدخل إلا انه تحت مراقبة الخلفاء ، إذ لا يمكن ان ينظروا بانفسهم إلا في مراكزهم . زاد الاهتمام بالقضاء في عهد الخليفة الرابع علي بن ابي طالب (رض) ، فاكثر من تعيين القضاة ، وزاد من الاهتمام بهم ، وولاهم بالنصح والإرشاد ، يظهر ذلك واضحاً من الكتاب الذي بعثه الى مالك بن الاشتر النخعي والي مصر[٦٠] ، والذي يعد دستوراً في القضاء .

وكان القضاة في عصر الخلفاء الراشدين يحكمون بما يرونه في الكتاب والسنة ، فإن لم يجدوا ، فإنهم يقيسون الامور بنظائرها ، ويحكمون بموجبها ، يظهر ذلك واضحاً من الكتاب الذي وجهه عمر بن الخطاب (رض) الى أبي موسى الاشعري والذي ورد ذكره إذ جاء فيه « الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه ، ثم أعرف الامثال والاشباه وقس الامور بنظائرها .... »[٦١] .

ولم يكن هناك مجلس خاص يجلس فيه القاضي وذكر الطبري ان عمر بن الخطاب(رض) كان يقضي حيث يدركه الخصوم[٦٢] . ويحكم القاضي أحياناً في منزله[٦٣] ، إلا ان المسجد أتخذ في أغلب الاحيان مكاناً لفض المنازعات بين الناس[٦٤] .

اما القضاء في العصر الاموي فإنه يمتاز باستقلاليته وابتعاد الخلفاء الامويين عنه ، ومعنى ذلك استقلال السلطة القضائية عن الخلافة تماماً ، وظهور معالم القضاء واضحة في هذا العصر الذي انشغل فيه الخليفة بامور دولته والدفاع عنها . وكان القاضي يستنبط أحكامه من الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد[٦٥] .

وفي الامصار الاسلامية كان القضاة يستنبطون أحكامهم من كتاب الله وسنة الرسول (ص) وأقوال الصحابة ، وما يجتهده القضاة ، بشرط ان لا يخرج بذلك عن أصول الدين[٦٦] . فكانت أحكامهم موافقة للشريعة « نصاً وروحاً ، أو روحاً إن لم يجدوا نصاً »[٦٧] فهي بهذا لم تتأثر بالفقه الروماني ولا غيره سواء من ناحية الطريقة أو من ناحية الاحكام الفرعية ، كما يدعي (كولدتسهير)[٦٨] ويمتاز به هذا العصر أيضاً هو تسجيل الاحكام في سجلات خاصة ، وأول من فعل ذلك (سليم بن عتر) قاضي مصر في خلافة معاوية[٦٩] .

وبسبب تاكيد الخلفاء العباسيين على الجانب الديني ، وتقريب الفقهاء ورجال الدين ، فقد واصلت المؤسسة القضائية مسيرتها في طريق النضج والإكتمال ، محافظة على استقلاليتها في كل الظروف ، وأهم ما ميز القضاء في هذه الحقبة :

اولًا : ضعف روح الإجتهاد ، بسبب ظهور المذاهب وتعددها ، وعرف التقليد ، فتبع هذا اختلاف أحكام القضاة ، وتقيد القاضي بحكمه وفق أحد هذه المذاهب ، ففي العراق حكم القاضي وفق مذهب الامام أبي حنيفة النعمان بن ثابت ، إمام أهل الرأي والقياس .

وفي الحجاز تقيد القاضي بمذهب الامام مالك بن أنس ، الذي يعتمد على الحديث ، وفي مصرحكم القاضي حسب مذهب الشافعي (محمد بن ادريس) الذي مزج بين طريقة أهل العراق والحجاز ، فجمع بين الحديث والرأي والقياس . وانتشر مذهب أحمد بن حنبل في أماكن محدودة أخرى من الشام والعراق وغيرها من البلدان ، ومقلديه قلة لبعده عن الاجتهاد ، وهو يعتمد على الحديث فيتفق بذلك مع الامام مالك[٧٠] .

ثانياً : تولية القضاء في الامصار وعزلهم ، أصبحت في هذه الحقبة بيد الخليفة ، فهو الذي يعين القضاة مباشرة ، أو اقرار تعيينه في هذا المنصب على الاقل ، ويعد المنصور أول من ولى القضاة على الامصار[٧١] .

ثالثاً : ظهور قاضي القضاة في عهد الرشيد (١٧٠ – ١٩٣ هـ / ٧٨٦ – ٨٠٩ م) وكان يقيم في حاضرة الدولة ، وهو الذي تولى تعيين القضاة على الاقاليم والامصار ، دون أي تدخل من الخليفة أو الوزير . وبهذا يكون القضاء قد خطا خطوة كبيرة نحو الاستقلال ، والتخلص من سيطرة الخليفة المباشرة عليه ، وبالتالي قلت فرص التدخل المباشر بشؤونه . وأطلق على قاضي القضاة في الاندلس لقب « قاضي الجماعة »[٧٢] . وأول من لقب بقاضي القضاة « أبو يوسف يعقوب ابن ابراهيم الانصاري »[٧٣] صاحب كتاب الخراج .

رابعاً : ازدياد هيبة القضاء واتساع سطوة القاضي ، خاصة في الحقبة المبكرة من تاريخ هذه الدولة ، وقد بدت رهبة القضاء واحترامه واضحة من جلوس الخلفاء مع خصومهم ووجهاً لوجه أمام عدالة القاضي ، وفي الغالب كانت نتيجة الاحكام ضدهم ، فقاضي المدينة محمد بن عمران الطلحي قضى على أبي جعفر المنصور لصالح خصومهم الحمالين[٧٤] . وفي قضية أخرى حكم

نفى القاضي على المنصور أيضاً ولصالح خصومه في قضية دار[٧٢] . وكذلك قضى أبو يوسف يعقوب بن أبراهيم على الخليفة موسى الهادي بخصوص بستان كان في يده ، انتزعهُ القاضي منه وسلم الى خصمه[٧٦] . ومن شواذ القواعد ، محاولة بعض الخلفاء التدخل في شؤون القضاة وحملهم على تنفيذ أحكامهم ، الأمر الذي أدى ببعض القضاة الى تفضيل العزل على تنفيذ أوامرهم كما فعل قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن حيث رفض الإستجابة لطلب المهدي ، بالحكم على تاجر لصالح احد القواد ، وقضى بما يستوجبه الحق وتقره العدالة ، فكان القضاء لصالح التاجر، مما أثار غضب الخليفة وبالتالي عزله[٧٧] .

خامساً : ازدياد العناية بالمحاضر والسجلات القضائية ، إذ كانت تسجل فيها حقوق الافراد ومصالحهم ، وجعلها على نسختين يتسلم أحداهما صاحب الحق ، والثانية تحفظ في الديوان ، والذي يسمى بـ (ديوان الحكم) لكي تكون حجة يرجع اليها وقت الحاجة ، فتكون بمثابة تاييد لما في يده[٧٨] .

ومن الجدير بالذكر إن كل ما يخص القضاء يحفظ في الديوان من سجلات ووثائق وكفالات ووكالات وغيرها[٧٩] .

سادساً : تعيين صاحب مسائل ، مهمته التاكد من سلامة الشهود ، وأول من اتخذ صاحب مسائل (المفضل بن فضالة) في ولايته الثانية على مصر (١٧٤ ـ ١٧٧ هـ)[٨٠] .

سابعاً : اتساع سلطة القاضي وكثرة أعماله ، حيث أضيفت إليه وظائف وواجبات اخرى إضافة الى اختصاصاته ، مما يؤكد علو مكانة القاضي ونزاهته . الامر الذي جعله موضع ثقة الخلفاء ، الذين أضافوا اليه أحياناً المظالم مع القضاء ، مثلما أضيفت الى يحيى بن أكثم من المامون[٨١] ، والذي اسند اليه أيضاً قيادة الجهاد في عسكر الصوائف المتوجهة الى أرض الروم[٨٢] .

وفي حالات أخرى جمعت المظالم والمواريث والمكاييل والاحباس والحسبة مرة واحدة ، وعهد بها الى القاضي ، كالتي جُعلت الى قاضي مصر محمد بن عبده ، الذي تولى القضاء فيها سنة (٢٧٨ هـ)[٨٣] .

صفات القاضي :

قال الماوردي إنهُ لا يجوز أن يقلد القضاء الامن تكاملت فيه الشروط التي يصح معها تقليده ، وينفذ بها حكمه ، ويشترط فيمن يقلد القضاء أن يكون :

١ ـ رجلاً ومن صفات الرجولة البلوغ .

٢ ـ عاقلاً

٣ ـ مسلماً

٤ ـ عدلاً

٥ ـ سليم السمع والبصر والنطق

٦ ـ حراً .

٧ ـ عالماً بالاحكام الشرعية ، وأصول الاحكام في الشرع هي : الكتاب والسنة وعلمه بتاويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ، والقياس إذ يجب عليه ان يعرف كيفية استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ، ليميز الحق من الباطل[٨٤] . ولا يمكن إستخراج الأحكام إلا بمعرفة لسان العرب ، وذلك لان الكتاب والسنة وهما أصل الشريعة وردا بلغة العرب[٨٥] . قال تعالى :

(وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم)[٨٦] .

اختصاص القاضي :

صلاحية القاضي في الدولة العربية الاسلامية كانت أما خاصة محدودة ، او عامة مطلقة[٨٧] .

والسلطة الخاصة يكون بموجبها القاضي مختصاً ببعض انواع القضايا ، كاختصاص سليم بن عتر بالنظر في الجراح فقط ، والذي أمرهُ معاوية بن ابي سفيان بذلك[٨٨] .

وهذا الاختصاص يشبه اليوم ما يعرف بـ (قضاء الجنح)[٨٩] . وقد تكون هذه السلطة محددة على النظر في الديون فقط ، او على الحكم بمقدار معين من المال ، أو إنها مقيدة بمكانٍ مالا يجوز له تعدي موقعه[٩٠] .

اما إذا كانت صلاحية القاضي عامة مطلقة التصرف ، فتشمل حينئذٍ عموم الولاية وجميع أنواع القضايا وكل الخصوم دون تحديد لزمان أومكان ، ونظره يشتمل على[٩١] :

١ ـ الفصل في المنازعات وقطع التشاجر والخصومات بين المتنازعين ، اما بصلحٍ عن تراضٍ ، أو بحكم نافذ ملزم التقيد به .

٢ ـ استيفاء الحقوق وإيصالها الى مستحقيها .

٣ ـ النظر في أموال المحجورين ، ممن منع عليهم التصرف لجنون أو صغر ، والتاكد من صلاحيتهم أو عدمها ، والحجر على من يرى الحجر عليه .

٤ ـ النظر في الاوقاف والاشراف عليها من حيث تنمية مواردها ، وقبض وارداتها ، وبالتالي صرفها في سبلها .

٥ ـ النظر في وصايا المسلمين وتنفيذها على شروط الموصي ، فيما أباحه الشرع ولم يحظره .

٦ ـ تزويج الايامي بالاكفاء ، إذا لم يكن لهن أولياء .

٧ ـ اقامة الحدود على مستحقيها .
٨ ـ النظر في المصالح العامة من الكف عن التعدي في الطرقات وإخراج ما لايستحق من الاجنحة والابنية .
٩ ـ تفقد أحوال شهوده وأمنائه ونوابه وموظفيه فهو مسؤول عن كل ما يخص مجلس قضائه .

وأضاف ابن جزي وظيفة قضائية اخرى ألا وهي « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل »[92] . فهي على حد تعبيره واجب من واجبات القضاء ، بينما الحقيقة ان الغاية والمقصود النهائي للسلطات القضائية في الدولة العربية الاسلامية وان اختلفت في اساليب تحملها ، هو الحث على ترك المنكر والابتعاد عنه ، والتشجيع على إيتان المعروف والتقرب له ، فهو الغاية المرجوة ، وهو ما عبّر عنه ابن تيمية بقوله « وجميع الولايات الإسلامية انما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[93] .

النظر في المظالم :

مهمة لا يتولاها الا « ذو الاقدار الجليلة والاخطار الحفيلة »[94] مارسها في الدولة العربية الاسلامية الخليفة نفسه ، ونادراً ما أناب عنه أحد رجالاته[95] . مهمة صاحبها ازالة الظلم وانصاف المظلومين ، فهذه الوظيفة إذن جامعة بين سطوة ورهبة السلطة ونصفة وعدالة القضاء[96] . فإذا كان هناك تعدٍ من أحد كبار رجال الدولة على فردٍ أو مجموعة افراد ، ويعجز القاضي من دفعه أو ردعه ، كان لزاماً على صاحب هذه المهمة التدخل لمعالجة الأمر واقرار العدالة ، لانه الاقدر على ذلك ، فرجال الحكم هم أصحاب السلطة التي يتمكنون من خلالها إرغام المعتدي على الاذعان لمنطق الحق وارجاع ما اغتصبه الى أصحابه .

ووظيفة النظر في المظالم ، كغيرها من معالم الحضارة في الدولة العربية الاسلامية تعرضت الى التشويه الشعوبي ومحاولة الانتقاص منها ، وذلك بإرجاعها الى اصول غير عربية اقتبسها منهم العرب في أواخر العصر الاموي أو بداية العصر العباسي[97] يمكننا تلمس أصالة هذه المؤسسة من خلال الرجوع الى التعاليم الاسلامية التي تحرم الظلم وتوعد مرتكبيه العذاب الاليم . وقد عدت الشريعة الاسلامية من اكثر الشرائع الدينية دعوة للعدل ، وتذكير الظالمين بسوء العاقبة ، ذلك لان الله سبحانه وتعالى لا يريد ظلماً بين عباده .

قال تعالى : (ما الله يريد ظلماً للعالمين)[98] و (سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون)[99] و (ان الظالمين لهم عذاب اليم)[100] وآيات اخرى كثيرة[101] ، وما جاء على لسان الرسول الكريم ﴿ ﷺ ﴾ بهذا الخصوص :

« الظلم ظلمات يوم القيامة »[102] .

« المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه »[103] .

فتعاليم الاسلام واضحة بشان الظلم والتظالم ، فتجنب الظلم من اوامر الشرع ، لان كل ما هو مخالف للشريعة هو جور وهو ضد الدين وكل ما وافق به الشرع هو العدل ، لانه من الدين[104] .

وقد نبه الفقهاء ورجال العلم المسؤولين والحكام الى ضرورة الجلوس للرعية ، وتأكيد اهمية النظر في المظالم واقرار العدالة ، قال أبو يوسف لهارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ / ٧٨٦ ـ ٨٠٩ م) [فلو تقربت الى الله عز وجل يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك في الشهر او الشهرين مجلساً واحداً لتسمع فيه من المظلوم وتنكر على الظالم رجوت ان لا تكون ممن احتجب عن حوائج رعيته ، ولعلك لا تجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الامصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترىء على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه ......][105] .

ويرى الغزالي ان السلطان الظالم في حكم الشرع معزول أو واجب العزل[106] . فاستناداً الى مقتضيات الشريعة الاسلامية أصبح لزاماً على الحكام تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين حتى تتم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم[107] . وعليهم ايضاً الاحسان الى الرعية ونشر العدل والكف عن الظلم والجور . ومضار الظلم وفوائد العدالة تظهر بوضوح ايضاً في الكتابات العربية الادبية والتاريخية ، ففيها الكثير من الحكايات والامثال والحكم الواردة فيها ، وهي بمجملها محاولة لتذكير أولياء الأمور بمخاطر الظلم ومزايا العدالة « الى العدل ترجع سلامة السلطان ، وعمارة البلدان وصلاح الرعية وجمال البرية . لان من ترك الفرض ظلم نفسه ، ومن خرب الارض خسر أنسه »[108] و « الظلم مؤذن بخراب العمران »[109] . فلا عجب إذن من اهتمام ولاة امور المسلمين في ذلك وتأكيدهم العدالة والاقتصاص من الظالمين وانصاف المظلومين ولو من أنفسهم .

وتاريخياً فإن مهمة النظر في المظالم معروفة عند العرب قبل الاسلام ، وبالذات ترجع الى حلف الفضول[110] ، حيث تعاهدت عدة قبائل في مكة على نصرة المظلوم وأخذ حقه من الظالم ، وهو أكرم حلف سمع به ، وأشرفه في العرب[111] . ولاهميته فقد اتخذوه قبل الاسلام أحد التواريخ الكثيرة التي كانوا يؤرخون فيها[112] ، ومن الجدير بالذكر ان الرسول محمد ﴿ ﷺ ﴾ أشاد به

بعد الاسلام ، حيث قال : « لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو دعي به في الاسلام لاجبت »[١١٣] .

وتذهب بعض الروايات إنما سمي حلف الفضول لانه كان في جرهم رجال يردون الظلم يقال لهم : فضيل وفضال وفضل ، وقد بقي ذكره في قريش التي جددتهُ وسمت باسمه[١١٤] .

ولم يخلُ اي عصر من العصور العربية الاسلامية من النظر في المظالم ، ففي بداية الدولة العربية الاسلامية مارس هذه المهمة الرسول ﴿ ﷺ ﴾ ، فقد نظر في الخصام الذي وقع بسبب سقي الماء الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجل من الانصار[١١٥] ، وحكم في النزاع الذي وقع بين اثنين بشان غرس احدهما في ارض الاخر نخلاً[١١٦] .

وعلى هذا النهج ، سار الخلفاء الراشدون ، فالخليفة الصديق والفاروق وعثمان وعلي (رض) نظروا جميعاً في المظالم ، وانصفوا الناس .

ولعل اهم المستجدات بهذا الخصوص هو ايجاد « بيت القصص »[١١٧] والذي تطرح فيه قصص « عرائض » المتظلمين ، والذي اتخذه الامام علي (رض) في خلافته ، وبهذا يكون الخليفة الراشدي الرابع قد ارسى اسس هذه المؤسسة ، والتي تطورت فيما بعد لتصبح مؤسسة رسمية (ديوان) خاص بتنظيم امور المظالم ، والذي ظهر فيما بعد ، في العصر العباسي .

شدد الخلفاء الامويون من نظرهم في امور رعيتهم ، خاصة وان الحاجة اصبحت ماسة للنظر في المظالم ، لما « تجاهر الناس بالظلم والتغالب ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب »[١١٨] فجلس لها معاوية ومن جاء بعده ، ويعد عبد الملك بن مروان أول من افرد يوماً للنظر في المظالم ، فكان يجلس للمتظلمين وبجانبه قاضيه أبو ادريس الاودي[١١٩] ، لينفذ هذا أحكامه على قصص المتظلمين .

ولعل عمر بن عبد العزيز من اكثر الامويين اندفاعاً في النظر بمظالم الناس ، فقد ندب نفسه للجلوس لهم ، وانصافهم[١٢٠] .

وعلى نفس المنوال باشر العباسيون النظر في المظالم ، خاصة وانهم وعدوا بالحكم بما أنزل الله والتقيد بالشريعة الاسلامية ، لانهم ورثة بيت النبوة[١٢١] .

ومن بداية تسلمهم السلطة ، جلسوا للناس واستجابوا لمطالبهم وارجعوا لهم حقوقهم المسلوبة ، على ان اهم المستجدات حدثت أيام المنصور ابي جعفر (١٣٦ — ١٥٨ هـ / ٧٥٤ — ٧٧٥ م) حيث عين ولاة للمظالم[١٢٢] (صاحب المظالم) والجدير بالذكر ان مهمة هؤلاء لا تتجاوز النظر في امور وقضايا محددة دون التجاوز على ذلك ، لانها من مسؤولية الخليفة ، كذلك فإن ولاة المظالم يقومون برفع القصص التي تعرض عليهم على الخليفة نفسه[١٢٣] .

ان تعيين صاحب مظالم معناه ان اول مؤسسة أو هيئة مستقلة مختصة بتنظيم امور المتظلمين جاءت من هذا العهد ، خاصة وان مسؤول الديوان هذا ساعده كتاب عدة[١٢٤] . في الوقت الذي كان فيه العمل محصوراً بالحاجب الذي يقوم بهذا العمل اضافة الى واجباته الاخرى وذكر اليعقوبي ان من بين الدواوين التي جعلها حول الرحبة — ديوان الحَوائج — واذا ما عرفنا ان هذا الديوان هو نفسه ديوان المظالم ، حيث ان بعض المؤرخين اعتادوا اطلاق لفظة الحوائج بدلًا من المظالم ، كما فعل ذلك ابن طيفور ، لادركنا ان ديوان المظالم قد وجد في العصر العباسي وبالذات في عهد ابي جعفر المنصور ، وهذا ما ينفي جميع الاراء التي زعمت خلاف ذلك . ومن خلال العرض هذا ، نستنتج ان مهمة النظر في المظالم لم يكن ظهورها فجاة في أي عصر من عصور الدولة العربية الاسلامية بل هي امتداد الى عصور اقدم ، إلى ما قبل الاسلام — حلف الفضول — مع العلم ان طريقة النظر في مظالم الرعية عند العرب تختلف تمام الاختلاف عما عند الامم الاخرى ، فلملوك الصين طرقهم الخاصة لاستقبال المتظلمين[١٢٥] .

وفي الهند هناك مجلس للعدل والانصاف[١٢٦] ، واشارت مدونة جوستنيان إلى وظيفة المظالم في بيزنطة والتي كانت مستقلة حيث وكلت الى اشخاص معينين[١٢٧] ، وهذه جميعاً عادات غريبة عن العرب .

وإذا ما رجعنا الى الأصل الشرعي للعدالة عند العرب المسلمين وجدناها تتصل بمقتضيات الشريعة الاسلامية التي تحرم الظلم وتوعد مرتكبيه العذاب الشديد .

ومن خلال هذا العرض ، ظهر ايضاً ان ديوان المظالم لم يكن وليد ظروف طارئة ومستجدة اقتضت ظهورها فجاة في عصر ما من العصور العربية الاسلامية ، بل انه مر بسلسلة من التطورات ، إستجابة لتطور ظروف الحياة وتعقدها ، وحاجة الدولة الى تنظيم امور المجتمع بدقة وتنظيم أكثر ويمكننا القول ، أن البداية التاريخية لهذا الديوان ترجع الى عهد الخليفة علي بن ابي طالب (رض) حينما اقدم على اتخاذ (بيت القصص) ثم مرت المؤسسة هذه بتطور آخر ، وذلك بتخصيص عبد الملك بن مروان (٦٥ — ٨٦ هـ / ٦٨٥ — ٧٠٥ م) يوماً معيناً للنظر في

المظالم ، ثم استمرت بالتدرج حتى وصلت الى درجة من النمو والإكتمال أيام ابي جعفر المنصور .

وخلاصة القول ان النظر في المظالم عند العرب المسلمين هو نظام عربي اصيل غير مقتبس ، حيث استحدثوه تلبية لحاجتهم اليه ، وان اصالته تتصل بالاصلين التاريخي والشرعي .

الحسبة :

وظيفة دينية ــ دنيوية ، بنيت قاعدتها على المبدأ الاسلامي المعروف « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر »[١٢٨] والتي استمدت اسسها من الكتاب والسنة .

قال تعالى (ولْتَكُنْ مِنكُمْ أمةٌ يَدْعُونَ إلى الخير ويأمرونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المُنكرِ وأولئكَ هم المفلحون)[١٢٩] ومن الحديث الشريف ، قوله ﴿ ﷺ ﴾ « من رأى منكم مُنكراً فليغيرهُ بيده ، فإن لم يَستطع فبلسانه ، فإن لم يَستطعْ فبقلبهِ وذلك أضعفُ الإيمانِ »[١٣٠] يفهم من هذا ان واجبات الحسبة منصبة على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويدخل في نطاق ذلك مراقبة الموازين والمكاييل والصنجات خشية من التطفيف[١٣١] ، وفحص المبيعات ومراقبة الاسعار[١٣٢] ، وتفقد أحوال الاسواق والطرقات وتنظيمها[١٣٣] ، والاشراف على تنظيف الجوامع والمساجد[١٣٤] ، ومنع حمل الدواب والسفن أكثر مما تطيق[١٣٥] ، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها[١٣٦] ، وغير ذلك من الاعمال والواجبات التي تشبه ما يقوم به مراقبو البلدية ، وهي بمجملها تهدف الى تنظيم المجتمع والمحافظة على أمنه واستقراره ، ويطلق على القائم بهذه الاعمال في تلك المدة من تاريخ الدولة العربية الاسلامية بـ « المحتسب »[١٣٧] الذي يجب أن تتوفر فيه شروط عديدة لكي يكون أهلاً لهذه المهمة ما دامت هذه الوظيفة دينية ــ دنيوية ، فمن ناحية يجب أن يكون عدلاً ذا رأي وصرامة ، وعلم بالمنكرات الظاهرة[١٣٨] وعارفاً بأحكام الشريعة الاسلامية ، ليعلم ما يأمر به ، وما ينهى عنه[١٣٩] .

ومن ناحية اخرى يجب عليه أن يكون ذا خبرة « بالموازين والمكاييل والارطال والمثاقيل والدراهم ، وتحقيق كميتها »[١٤٠] ليستطيع بواسطتها من تمييز ما يصيبها من غبن أو تطفيف أو تزييف .

ومؤسسة الحسبة كالقضاء في المجتمع العربي الاسلامي ، اسلامية عربية الاصل ، نشأت في بيئته ، واستلهمت مبادئها من تعاليم دينه . فلم تقتبس من أحد كما ذهب الى ذلك نفولا زيادة[١٤١] ، الذي يرى أنها أخذت من اليونان ، والتي كانت تسمى عندهم « أغوار انوموسى » ويمكن ترجمتها بمعنى « صاحب السوق » وقد اخذها العرب عنهم بعد تحرير المدن العربية من أيدي الروم .

وذهب هذا المذهب أيضاً ديمو بين الذي يرى إن المحتسب ورث وظيفته بصورة غير مباشرة من نده البيزنطي الـ « agoranome » بحجة ان هذه الوظيفة قد لاءمت الحياة السياسية تمام الملاءمة[١٤٢] .

ان هذه الاراء والمزاعم تتنافى والحقائق التاريخية من حيث :

أولاً : إن هذه المؤسسة معروفة عند العرب المسلمين قبل حروب التحرير أي في عصر الرسول ﴿ ﷺ ﴾ حيث مارسها بنفسه ، فعن أبي هريرة :

« أن رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ مَرَّ على صرة من طعام فادخل يَدَهُ فيها فنالت أصابعهُ بللاً ، فقال يا صاحبَ الطعام ما هذا قال أصابتهُ السَّماءُ يا رسول الله ، قال أفلا جَعَلْتَهُ فوق الطعام حتى يراهُ الناسُ ، ثم قال مَنْ غشَّ فليسَ منا »[١٤٣] .

وبمرور الايام تبرز مؤسسة الحسبة وتتبين أهميتها وذلك بإسنادها الى (سعيد بن سعيد بن العاص) من الرسول ﴿ ﷺ ﴾ وذلك بعد فتح مكة[١٤٤] . وجاء في الاخبار ان (سمراء بنت نهيك الاسدية) أدركت الرسول ﴿ ﷺ ﴾ وعمرت ، وكانت تمر في الاسواق ، وتأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها[١٤٥] .

ومن النساء اللائي ربما تولين شيئاً من أمر السوق ، على حد تعبير ابن عبد البرهي (الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس ، ام يوسف ابن ابي حثمة)[١٤٦] ويظهر امر توليها واضحاً من كلام ابن الجوزي الذي قال « وكان عمر إذا دخل السوق دخل عليها »[١٤٧] أي زارها في مكان عملها ، الذي كان عادة داخل السوق ، كي تكون على اتصال مباشر بعملها ، والذي اقتصر في بداية الامر على مراقبة السوق والاماكن العامة . إلا ان قيام النساء بهذه المهمة لم يستمر طويلاً ، لانها تتطلب القوة والحزم لتعاملها مع اشرار الناس والمخالفين ، إلا ان هذه الوظيفة استمرت في عصر الخلفاء الراشدين الذين قاموا بدورهم في هذه المهمة ، فقد كان الخليفة عمر بن الخطاب (رض) يتفقد الاسواق ويطوف في الطرقات[١٤٨] . وكنتيجة لتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتعقدها أن ازدادت واجبات المحتسب وتشعبت ، بسبب توسع الدولة العربية الاسلامية بالدرجة الاساس والذي ترتب عليه

اختلاط العرب بغيرهم من الاجناس الأخرى ، وظهور المخالفات الدينية ، فترتب على ذلك إن احتلت هذه المؤسسة مكانة كبيرة في العصر العباسي ، تظهر لنا اهميتها ومكانة القائم بها من خلال الوحشة التي ازدادت بين الخليفة العباسي المقتدر بالله (٢٩٥ ــ ٣٢٠ هـ) وقائد جيشه مؤنس المظفر ، بسبب اسناد الخليفة لصاحب شرطته (محمد بن ياقوت) خصم مؤنس الحسبة بالاضافة الى الشرطة . مما أثار مؤنس والذي طلب بدوره بصرفه عنها بحجة ان الحسبة لا يتولاها الا القضاة والعدول ، وهذا لا يصلح لها[١٤٩] . وكذلك من الدور الذي لعبه المحتسب إبراهيم بن بطحا في اخماد الفتنة التي حدثت في بغداد سنة (٣٠٧ هـ) أيام المقتدر ، بسبب ارتفاع الاسعار ، من خلال مشاركته بتسعير بعض مواد الحبوب ، بامر الخليفة ، الامر الذي أرضى العامة وهدأهم[١٥٠] .

ثانياً : إن وظيفة الحسبة عند العرب المسلمين هي ذات صبغة دينية ــ مدنية . إذ نشات إستجابة لما أملته ضرورات المجتمع العربي الاسلامي وحاجاته من ناحية ، وما أقرهُ الدين الاسلامي من مباديء وتعاليم من ناحية إخرى . فصدرت مؤسسة عربية إسلامية صرفة ، بينما كانت هذه الوظيفة عند الأمم الاخرى مدنية محضة من حيث الاصل والصلاحيات[١٥١] .

ثالثاً : ابقاء الفرنجة على هذه الوظيفة في المناطق التي استولوا عليها من الاراضي العربية اثناء حروب الفرنجة[١٥٢] وما ذكرهُ مؤرخون محدثون[١٥٣] ، من اقرار الملوك الاسبان للمحتسب في عمله ، بعد احتلالهم للاقاليم الاندلسية ، البرهان القاطع على اصالة هذه المؤسسة ، وما أختيار هذه الدول لها إلا لانها هي الافضل ، ولانها مما يفتقدونهُ في دولهم .

الشرطة :

وجمعها الشُرَط ، وهم الذين جعلوا لانفسهم علامة يُعرفون بها[١٥٤] . وقيل هم أول كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت .

وفي حديث ابن مسعود : وَتشرَطُ شُرطةٌ للموت لا يرجعون إلا غالبين[١٥٥] . وفي قول آخر إنها مشتقة من الشَرَط : وهو رُذالُ المال ، لانهم يتحدثون في اراذل الناس وسفلتهم ممن لا مال له من اللصوص ونحوهم[١٥٦] . وعلى الاغلب ، فإن نظام العسس الذي عرف في صدر الاسلام ، هو البداية الأولى لظهور الشرطة بالمفهوم المتعارف عليه ، وقد ذهبت الروايات العربية إلى ان عمر بن الخطاب (رض) هو (أول من عس الليل)[١٥٧] . غير ان هذه الروايات تتضارب في أخبارها عن مؤسس الشرطة ، فما جاء به اليعقوبي يفهم منه ان الشرطة معروفة في زمن الخلفاء الراشدين ، ففي عهد عمر (رض) كان صاحب الشرطة عبد الله ابن عباس[١٥٨] ، وعلى شرطة الخليفة عثمان (رض) عبد الله بن قنفذ التيمي[١٥٩] ، بينما كان معقل بن قيس الرماحي على شرطة الامام علي (رض)[١٦٠] . ومن هذه الروايات يفهم ان عبد الله بن عباس هو أول صاحب شرطة في الاسلام زمن الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب (رض) فيكون عمر عندئذٍ هو أول من اتخذ الشرطة في الاسلام على رواية اليعقوبي والتي تناقضها رواية أخرى له ، مفادها ان معاوية ابن أبي سفيان هو (أول من أقام الحرس والشرطة والبوابين في الاسلام)[١٦١] ويمكن تفسير هذا الغموض على اساس ان رواية اليعقوبي كان المقصود منها هو وضع معاوية للحرس والشرطة الخاصة بحمايته الشخصية للاحتراز على نفسه ضد الاعتداء ، خاصة بعد محاولة قتل الخوارج له ، ويؤكد ذلك ما ذكره الطبري من أن معاوية (أمر بالمقصورات وحرس الليل ، وقيام الشرطة على رأسه إذا سجد وهو أول من عملها في الاسلام)[١٦٢] .

على ان الغموض والالتباس يعود بنا ــ بعض الشيء ــ إذا رجعنا إلى مصادرنا العربية الاخرى ، فمنها ما يذكر ان مؤسس الشرطة في الاسلام هو الخليفة الراشدي الثالث (عثمان بن عفان)[١٦٣] ومنها ما تنسب ذلك الى (عمرو بن العاص) والي مصر على عهد الخليفة عمر بن الخطاب[١٦٤] . ويرى مصطفى جواد أنه (يجوز الجمع بين الامرين بتسليم أن عمرو بن العاص اسس نظام الشرطة بمصر على عهد عمر بن الخطاب ثم استحسنه عثمان (رض) فاقامه في المدينة ثم شاع في البلاد الاسلامية جمعاء[١٦٥] .

وعلى اية حال فاننا نستطيع الجزم وبصورة لا تقبل الشك ، أن الشرطة عرفت عصر الخلفاء الراشدين .

تشعبت واجبات الشرطة وتنوعت صلاحياتها فمنها ما يتعلق بحفظ الامن والنظام في المدينة أو الولاية وإخماد الفتن وقمع التمرد ، وذلك باستخدام القوة لإرهاب المتمردين والخارجين على النظام[١٦٦] . ومن ناحية أخرى قيامها باعمال وواجبات قد يدخل البعض منها ضمن اختصاصات القاضي والمحتسب فمن جهة كان صاحب الشرطة قسيم المحتسب بقيامه بتفقد شوارع المدينة واسوارها والتاكد من نظافتها ومراقبة المارة فيها ، ومعاقبة المسيء منهم[١٦٧] .

وهو أكثر قوة ، واقوى سلطاناً من صاحب الحسبة ، فإليه

يوكل أمر استتباب الامن وقطع دابر الشغب وحفظ النظام ، في حين اقتصرت وظيفة المحتسب وكما عرفنا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن جهة أخرى كان صاحب الشرطة منفذاً لاحكام القضاة(١٦٨) وصاحب المظالم ، وله حق النظر ببعض الجنايات والجنح البسيطة والحكم عليها(١٦٩) ، وبعضٌ منها يدخل ضمن اختصاصات القاضي والمحتسب غير ان صاحب الشرطة كان يصدر أحكامه وفقاً للعرف وما يجبه السياسة والمصلحة العامة في ذلك ، دون الرجوع أحياناً الى الشرع وتدقيقات الفقهاء(١٧٠) ، إلا ما يتعلق الامر منها بإقامة حدودها . فقد كان عليه أن يقيم الحدود كما وردت في الكتاب العزيز والعمل بها ، وتطبيقها على الخاص والعام كما أمرت الشريعة بذلك(١٧١) ، في حين أن القاضي والمحتسب كانا موكلين بالشرع وباستطاعة صاحب الشرطة فرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ، وذلك للحيلولة دون وقوعها ، ويقيم الحدود في مكانها وبصورة آنية ، ليكون عبرة للاخرين ، مثل ما قام به صاحب شرطة بغداد (نازوك) باعدام ثلاثة اشخاص من أصحاب الحلاج سنة (٣١٢) هـ ، وبصورة فورية بعد رفضهم الرجوع عن مذهب الحلاج .(١٧٢) .

توسعت صلاحيات صاحب الشرطة في العصر العباسي بصورة خاصة ، بحيث أصبح ينظر في بعض القضايا والامور التي هي بالاصل تقع ضمن اختصاصات القضاة وناظر المظالم ، وأول إشارة لدينا عن قيامه بالنظر في المظالم جاءت من عهد المقتدر بالله العباسي ، وذلك سنة ٣٠٦ هـ ، والذي أمر فيها صاحب شرطته (يُمناً الطولوني) بإن يجلس في كل ربع من أرباع بغداد فقيهاً يسمع من الناس ظلاماتهم ويفتي في مسائلهم ، حتى لا يجري على أحد ظلم ، وأمرهُ ألا يكلف ثمن الكاغد الذي تكتب فيه القصص ، وأن يقوم بدفع ثمنه(١٧٣) . ويرى العلي بإن وضع هؤلاء الفقهاء في مجالس الشرطة جاء نتيجة لإدراك الدولة (للصلة الوثيقة بين الشرطة ومشاكل الجنايات)(١٧٤) ويضيف متز على ذلك بقوله (كان هؤلاء الفقهاء بمثابة أصحاب الشرطة من الفقهاء يشرفون على أعمال أصحاب الشرطة لتكون مطابقة لفتواهم)(١٧٥) خاصة وان النظر في الجنايات يتطلب معرفة بالقوانين والاحكام ، والتي أصبحت لا تتوفر في هذا العصر عند أصحاب الشرطة ، كونهم من القادة والعسكريين الذين لم تكن لهم خبرة واطلاع بها ، الامر الذي خلق معه المشاكل مما دفع بعض الخلفاء الى معالجتها(١٧٦) . مع العلم ان وجود هؤلاء الفقهاء في مجالس الشرطة للنظر في شكاوى الناس أمرٌ ضروري ، وذلك « لكي يرجع اليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه وأعضل »(١٧٧) .

ويفهم من رواية الطبري ان الدولة العباسية عرفت صنفين من الشرطة ، خاصة ، وعامة . جاء في هذه الرواية أن (السرخسي خليفة طلمجور) كان على الشرطة الخاصة سنة (٢٥٥) هـ(١٧٨) . ويغلب الظن أن واجبات وصلاحيات كُلّاً من الشرطتين مطابق لواجبات وصلاحيات الشرطتين الكبرى والصغرى في الاندلس ، وان اختلفت التسميات(١٧٩) .

الهوامش

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١٨٦/١٥ ؛ الالوسي ، روح المعاني : ٥٠/١٥ .
(٢) ابن منظور : ١٨٧/١٥ .
(٣) سورة الشورى : آية ١٤ .
(٤) سورة غافر : آية ٢٠ .
(٥) سورة طه : آية ٧٢ .
(٦) ابن منظور ، لسان العرب : ١٨٧/١٥ ؛ الالوسي ، روح المعاني : ٥٤/٤ .
(٧) القلقشندي ، صبح الاعشا في صناعة الانشا : ٤٥١/٥ .
(٨) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية : ٦٦ .
(٩) القلقشندي ، مآثر الإنافة في معالم الخلافة : ٧٧/١ .
(١٠) ابن خلدون ، المقدمة : ٢٢٠ .
(١١) الرفاعي ، النظم الاسلامية : ١٠٥ .
(١٢) الشربيني ، مغني المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج : ٣٧٢/٤ .
(١٣) الطرابلسي ، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الاحكام : ٦ .
(١٤) القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي : ٤٧ .
(١٥) ابن سعد ، الطبقات : ٥٨٤/٣ ؛ الماوردي : أدب القاضي : ١٢٩/١ .
(١٦) أمثال : شيرمان ، وآموس ، وغولدزيهر ، انظر الرفاعي ، النظم الاسلامية : ١٠٨ .
(١٧) احمد امين ، ضحى الاسلام : ١٠٤/٢ .
(١٨) م . ن : ١٦٥/٢ .
(١٩) احمد خليل ، في التشريع الاسلامي : ١٠٠ .
(٢٠) العلي ، محاضرات في تاريخ العرب : ١٥٨/١ .
(٢١) اليعقوبي ، تاريخ : ٢٢٧/١ .
(٢٢) م . ن : ٢٢٧/١ .

(٢٣) ابن سعد ، الطبقات : ١٥٧/١ .

(٢٤) م . ن : ١٥٣/٦ .

(٢٥) الالوسي ، بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب : ٣٣٨/١ — ٣٤٤ .

(٢٦) جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام : ٥٠٥/٥ .

(٢٧) م . ن : ٥٠٥/٥ .

(٢٨) المائدة : آية ٤٩ .

(٢٩) أبو داود ، سنن أبي داود : ٤٢٩/٣ .

(٣٠) الترمذي ، صحيح الترمذي : ٨٦/٦ — ٨٧ .

(٣١) النساء : آية ٦٥ .

(٣٢) النساء : آية ٦٠ .

(٣٣) الميداني ، مجمع الامثال : ١١١/١ .

(٣٤) جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام : ٥٠٩/٥ .

(٣٥) ابن حبيب ، المحبر : ٢٣٦ .

(١٣٦) ناجي معروف ، اصالة الحضارة العربية : ٥٢ — ٥٣ .

(١٣٧) ابن سعد ، الطبقات : ٤٢٦/٣ .

(٣٨) وكيع ، اخبار القضاة : ٨٤/١ — ٨٥ .

(٣٩) م . ن : ٩٨/١ — ٩٩ .

(٤٠) م . ن : ١٠٠/١ — ١٠١ .

(٤١) الديواني ، السلطة القضائية ، مجلة العدالة : ٤٥ .

(٤٢) السيوطي ، تاريخ الخلفاء : ٢٩ .

(٤٣) الطبري ، التاريخ : ٣٤٢/٣ .

(٤٤) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب : ٤٨ .

(٤٥) م . ن : ٥٩ .

(٤٦) وكيع ، اخبار القضاة : ١١١/١ .

(٤٧) م . ن : ٤٥/١ .

(٤٨) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب : ٦٤ .

(٤٩) ابن الجوزي ، اخبار الظراف المتماجنين : ١٦ — ١٧ .

(٥٠) ابن عبد البر ، الاستيعاب في معرفة الاصحاب : ١٣١٨/٣ — ١٣١٩ .

(٥١) وكيع ، اخبار القضاة : ٧٠/١ — ٧٣ .

(٥٢) عليان ، قضاء المظالم في الاسلام : ٣٣ .

(٥٣) وكيع ، اخبار القضاة : ٧٠/١ — ٧١ .

(٥٤) الطبري ، تاريخ : ٣٩٦/٤ .

(٥٥) و (٥٦) وكيع ، اخبار القضاة : ١١٠/١ .

(٥٧) الطبري ، تاريخ : ٤٢٢/٤ .

(٥٨) ابن الكازروني ، مختصر التاريخ : ٧٣ .

(٥٩) ابن سعد ، الطبقات : ٢١/٥ — ٢٢ .

(٦٠) انظر ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة : ١٧/ ٥٨ — ٥٩ .

(٦١) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧١ .

(٦٢) الطبري ، تاريخ : ٢١٣/٤ .

(٦٣) وكيع ، اخبار القضاة : ١٠٨/١ .

(٦٤) الطبري ، التاريخ : ٣٩٦/٤ .

(٦٥) اليوزبكي ، دراسات في النظم العربية الاسلامية : ١٥٥ .

(٦٦) ستشجيفسكا ، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها : ١٣٤ .

(٦٧) م . ن : ١٣٥ .

(٦٨) كولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام : ٤٧ .

(٦٩) الكندي ، الولاة والقضاة : ٣١٠/١ .

(٧٠) ابن خلدون ، المقدمة : ٤٤٦ — ٤٤٨ .

(٧١) اليعقوبي ، تاريخ : ١٢٣/٣ .

(٧٢) الخشني ، قضاة قرطبة : ٣٨ .

(٧٣) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد : ٢٤٢/١٤ .

(٧٤) الجهشياري ، الوزراء والكتاب : ٩٩ — ١٠٠ .

(٧٥) المقريزي ، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك : ٤٠ — ٤١ .

(٧٦) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد : ٢٤٩/١٤ .

(٧٧) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ٣٠٩/١٠ .

(٧٨) الماوردي ، أدب القاضي : ٢٢٠/١ — ٢٢١ .

(٧٩) القلقشندي ، صبح الاعشى في صناعة الانشا : ٢٧٤/١ .

(٨٠) الكندي ، الولاة والقضاة : ٣٨٥/٤ .

(٨١) ابن خلدون ، المقدمة : ٢٢٢ .

(٨٢) م . ن : ٢٢٢ .

(٨٣) ملحق كتاب الولاة والقضاة للكندي : ٥١٦ .

(٨٤) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٦٥ — ٦٦ .

(٨٥) الماوردي ، أدب القاضي : ٢٧٥/١ و ٤٩٢ .

(٨٦) ابراهيم : آية ٤ .

(٨٧) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧٢ — ٧٣ .

(٨٨) الكندي ، الولاة والقضاة : ٣٠٩/١ .

(٨٩) القاسمي ، نظام الحكم : ٢٥٦ .

(٩٠) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧٣ .

(٩١) م . ن : ٧٠ — ٧١ .

(٩٢) أبي جزي ، القوانين الفقهية : ٣٩٢ .

(٩٣) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام : ٨ .

(٩٤) القلقشندي ، صبح الاعشى في صناعة الانشا : ٢٧٢/٣ .

(٩٥) انظر ، عطا سلمان جاسم ، النظر في المظالم : ١٧٩ وما بعدها .

(٩٦) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧٧ .

(٩٧) Schacht , An Introduction to Islamic Law , P . 51 , KHADDVRIE , Lawinthe middle East , VOL . I ,

(٩٨) آل عمران آية : ١٠٨ .

(٩٩) الشعراء آية : ٢٢٧ .

(١٠٠) ابراهيم آية : ٢٢ .

(١٠١) منها : النساء آية : ١٦٠ ، البقرة آية ٥٧ ، هود الايات : ١٨ ، ٩٤ وغيرها من الآيات التي ورد فيها الظلم والظالمون .
(١٠٢) ابن حنبل ، المسند : ٦٢١/٩ .
(١٠٣) مسلم ، صحيح مسلم : ١٢٤/١٦ ــ ١٢٥ .
(١٠٤) ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية : ١٤ .

(١٠٥) أبو يوسف ، الخراج : ١١١ ــ ١١٢ .
(١٠٦) الغزالي ، إحياء علوم الدين : ١٠٤/٢ .
(١٠٧) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ١٥ ــ ١٦ .
(١٠٨) الثعالبي ، الفوائد والقلائد : ٤ .
(١٠٩) ابن خلدون ، المقدمة : ٢٩ .
(١١٠) الاصفهاني ، الاغاني : ٢١٢/١٧ ــ ٢١٣ .
(١١١) ابن سعد ، الطبقات : ١٢٨/١ .
(١١٢) المسعودي ، التنبيه والاشراف : ٢٠٣ .
(١١٣) ابن هشام ، سيرة النبي ﴿ ﷺ ﴾ : ١ / ١٤٥ .
(١١٤) الاصفهاني ، الاغاني : ٢٢١/١٧ .
(١١٥) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧٧ .
(١١٦) ابن آدم ، الخراج : ٨٧ .
(١١٧) العسكري ، الأوائل : ١٦٧ .
(١١٨) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٧٨ .
(١١٩) م . ن : ٧٨ .
(١٢٠) م . ن : ٧٨ .
(١٢١) الانباري : النظام القضائي في بغداد في العصر العباسي ١٤٥ ــ ٦٥٦ هـ : ٩٧ .
(١٢٢) انظر ، عطا سلمان جاسم ، النظر في المظالم : ١٦٧ وما بعدها وكذلك ١٧٢ وما بعدها .
(١٢٣) م . ن : ١٠٤ و ١٧٢ .
(١٢٤) م . ن : ١٧٢ وما بعدها .
(١٢٥) المسعودي ، مروج الذهب : ١٥٩/١ .
(١٢٦) ابن المقفع ، آثار ابن المقفع « كليلة ودمنة » : ٤٩ .
(١٢٧) جوستنيان ، مدونة جوستنيان في الفقه الروماني : ١٤ .
(١٢٨) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٢٤٠ .
(١٢٩) آل عمران : آية ١٠٤ .
(١٣٠) مسلم ، صحيح مسلم : ٦٩/١ .
(١٣١) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٢٥٤ .
(١٣٢) م . ن : ٢٥٤ .
(١٣٣) الشيزري ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة : ١١ ــ ١٤ .
(١٣٤) م . ن : ١١٠ .
(١٣٥) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٢٥٧ .
(١٣٦) ابن خلدون ، المقدمة : ٢٢٥ .
(١٣٧) القلقشندي ، صبح الاعشى : ٤٥١/٥ .

(١٣٨) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٢٤١ .
(١٣٩) الشيزري ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة : ٦ .
(١٤٠) م . ن : ١٠ .
(١٤١) الحسبة والمحتسب في الاسلام : ٣١ .
(١٤٢) موريس غ ، النظم الاسلامية : ٢١٠ .
(١٤٣) الترمذي ، صحيح الترمذي : ٥٤/٦ ــ ٥٥ .
(١٤٤) ابن عبد البر ، الاستيعاب : ٦٢١/٥ .
(١٤٥) م . ن : ١٨٦٣/٤ .
(١٤٦) ابن عبد البر ، الاستيعاب : ١٨٦٩/٤ .
(١٤٧) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب : ٥٦ .
(١٤٨) الطبري ، تاريخ : ٢١٣/٤ .
(١٤٩) ابن كثير : البداية والنهاية : ١١ / ١٦٦ .
(١٥٠) مسكويه ، تجارب الامم : ٧٤/١ ــ ٧٥ .
(١٥١) القاسمي ، نظام الحكم : ٦٨٥ .
(١٥٢) انظر ، الملحق الثالث لكتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري نشرها وترجمها الباز عريني ، ماخوذة من كتاب النظم القضائية بيت المقدس ، المطبوع في مجموعة مؤرخي حروب الفرنجة : ١٢٥ ــ ١٢٩ .
(١٥٣) حسن ابراهيم حسن وابراهيم علي حسن ، النظم الاسلامية : ٣٠٠ .
(١٥٤) القلقشندي ، صبح الاعشى : ٤٥٠/٥ .
(١٥٥) ابن منظور ، لسان العرب : ٢٢٩/٧ ــ ٢٣٠ .
(١٥٦) القلقشندي ، صبح الاعشى : ٤٥٠/٥ .
(١٥٧) ابن سعد ، الطبقات : ٢٨٢/٣ ؛ ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب : ٥٨ .
(١٥٨) اليعقوبي ، تاريخ : ١٤٩/٢ .
(١٥٩) م . ن : ١٦٣/٢ .
(١٦٠) م . ن : ٢٠٣/٢ .
(١٦١) م . ن : ٢٢٠/٢ .
(١٦٢) الطبري ، تاريخ : ١٤٩/٥ .
(١٦٣) ابن خياط ، تاريخ : ١٧٩ ؛ السيوطي ، تاريخ الخلفاء : ١٥٦ و ٢٤٤ .
(١٦٤) السيوطي ، الوسائل الى مسامرة الاوائل : ٩٩ ــ ١٠٠ .
(١٦٥) اولية الشرطة واطوارها واصنافها عند العرب ، مجلة الشرطة والامن ، السنة الاولى ، ١ : ١٥ .
(١٦٦) كما حدث سنة (٣٠٦) هـ حين استخدم صاحب شرطة المقتدر (نزار بن محمد) القوة لإخماد الفتنة التي حدثت في السجن الجديد فقتل واحدا من المسجونين ورمى برأسه اليهم فسكنوا . انظر : ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والامم : ١٤٦/٦ ــ ١٤٧ .
(١٦٧) ابن أبي الربيع ، سلوك الممالك في تدبير الممالك : ١٦٢ .
(١٦٨) فقد نفذت الشرطة حكم الموت على الحلاج (الحسين بن

منصور) وذلك سنة (٣٠٩) هـ ، بعدها أفتى القضاة بقتله : انظر : الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد : ٨/ ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(١٦٩) ابن قدامة ، الخراج وصناعة الكتابة : ٦٥ .

(١٧٠) م . ن : ٦٥ .

(١٧١) ابن ابي الربيع ، سلوك الممالك : ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(١٧٢) ابن الجوزي ، المنتظم : ٦/ ١٨٩ .

(١٧٣) عريب ، صلة تاريخ الطبري : ٦٧ .

(١٧٤) صالح احمد ، إدارة بغداد ومراكزها في العهود العباسية الاولى ، مجلة سومر حـ١ ـ مج ٣٣ : ص ١٣٨ .

(١٧٥) متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : ١/ ٤٢٨ .

(١٧٦) العلي ، ادارة بغداد ومراكزها في العهود العباسية الاولى : ١٣٨ .

(١٧٧) الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٨٠ .

(١٧٨) الطبري ، تاريخ : ٩/ ٢٩٨ و ٤٥٣ .

(١٧٩) ذكر ابن خلدون ان الشرطة في الاندلس نوعت الى كبرى وصغرى ، اختصت الكبرى بالحكم على الخاصة واهل المراتب السلطانية واصحاب الجاه ، والضرب على ايديهم في الظلامات وعلى أيدي أقاربهم . اما الشرطة الصغرى فهي مخصوصة بالعامة . ولاهمية الشرطة الكبرى وقد نُصب لصاحبها كرسي بباب دار السلطان وتحت سلطته رجال لا يبرحون مكانهم إلا بامره ولايتها لكبار رجال الدولة ، حتى انها كانت ترشيحاً للوزارة والحجابة .

المقدمة : ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

المصادر والمراجع :

(١) ابن ابي الحديد ، عبد الحميد بن هبة محمد (ت : ٦٥٥ هـ) .

ـ شرح نهج البلاغة (دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٩ / ١٩٦٤ م) .

(٢) ابن ابي الربيع ، أحمد بن محمود (ت : ٢٧٢ هـ) .

ـ سلوك الممالك في تدبير الممالك ، طـ١ (بيروت ، ١٩٧٨ م)

(٣) ابن آدم ، يحيى بن سليمان القريشي (ت ٢٠٣ هـ) .

ـ الخراج (القاهرة ، ١٣٤٧ هـ) .

(٤) ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت : ٧٢٨ هـ)

ـ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية (بيروت ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م) .

ـ الحسبة في الاسلام (القاهرة ، لا . ت) .

(٥) ابن جزي ، أحمد بن محمد (ت : ٧٤١ هـ)

ـ القوانين الفقهية (فاس ، ١٣٥٤ هـ) .

(٦) ابن الجوزي ، عبد الرحمن بن علي (ت : ٥٩٧ هـ)

ـ تاريخ عمر بن الخطاب (مطبعة التوفيق الادبية ، لا . ت)

ـ أخبار الظراف المتماجنين ، طـ٢ (النجف ، ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م)

ـ المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، طـ١ (حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٧ هـ)

(٧) ابن حنبل ، احمد بن محمد (ت : ٢٤١ هـ)

ـ المسند (القاهرة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م) .

(٨) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ) ـ المقدمة ، طـ١ (بيروت ، ١٩٧٨ م) .

(٩) ابن خياط ، أبو عمرو خليفة (ت ٢٤٠ هـ)

ـ تاريخ ، طـ٢ (بيروت ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م) .

(١٠) ابن سعد ، محمد (ت : ٢٣٠ هـ) .

ـ الطبقات الكبرى (بيروت ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م) .

(١١) ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله (ت : ٤٦٢ هـ) .

ـ الاستيعاب في معرفة الاصحاب (القاهرة ، لا . ت) .

(١٢) إبن قيم جوزيه ، محمد بن بكر (ت : ٧٥١ هـ)

ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (القاهرة ، ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م) .

(١٣) ابن الكازروني ، علي بن محمد (ت : ٦٩٧ هـ) .

ـ مختصر التاريخ من أول الزمان الى منتهى دولة بني العباس ، (بغداد ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م) .

(١٤) ابن كثير ، اسماعيل بن عمر (ت : ٧٧٤ هـ)

البداية والنهاية ، طـ٢ (بيروت ، ١٩٧٧ م) .

(١٥) ابن المقفع ، عبد الله روربه (ت : ١٤٢ هـ) .

ـ آثار ابن المقفع « كليلة ودمنة » طـ١ (بيروت ، ١٩٦٦ م) .

(١٦) ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت : ٧١١ هـ) .

ـ لسان العرب (بيروت ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م) .

(١٧) ابن هشام ، أبو محمد بن عبد الملك (ت : ٢١٨ هـ)

ـ سيرة النبي (ﷺ) ، (القاهرة ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م) .

(١٨) أبو داود ، سليمان بن الاشعث (ت : ٢٧٥ هـ)

ـ سنن أبي داود ، طـ٢ (القاهرة ،

١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠ م).
(١٩) أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (ت: ١٩٢ هـ)
ـ الخراج، ط٢ (القاهرة، ١٣٥٢ هـ).
(٢٠) الاصفهاني، أبو الفرج علي بن عـ الحسين (ت: ٣٥٦ هـ)
ـ الاغاني (القاهرة، ١٩٥٩ م).
(٢١) الالوسي، ابو الثناء شهاب الدين (ت: ١٢٧٠ هـ)
ـ روح المعاني (القاهرة، لا. ت)
(٢٢) الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ)
ـ صحيح الترمذي، ط١ (القاهرة، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م).
(٢٣) الثعالبي، عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩ هـ).
ـ الفوائد والقلائد (بيروت، لا. ت).
(٢٤) الجرجاني، علي بن محمد (ت: ٨١٦ هـ).
ـ التعريفات (بيروت، ١٩٦٩ م)
(٢٥) الجهشياري، محمد بن عبدوس (ت: ١٣٣١ هـ)
ـ الوزراء والكتاب، ط١ (القاهرة، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م)
(٢٦) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣ هـ)
ـ تاريخ بغداد (بغداد، لا. ت).
(٢٧) الخشني، محمد بن حارث (ت ٣٦١ هـ)
ـ قضاة قرطبة (القاهرة، ١٩٦٦ م).
(٢٨) الشربيني، محمد بن أحمد (ت: ٩٧٧ هـ).
ـ مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج (القاهرة، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م)
(٢٩) الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت: ٥٨٩ هـ)
ـ نهاية الرتبة في طلب الحسبة (القاهرة، ١٣٦٥ هـ/ ١٩٤٦).
(٣٠) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)
ـ تاريخ الرسل والملوك، ط١ (القاهرة، ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢ م.
(٣١) الطرابلسي، علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل (ت ٨٤٤ هـ)
ـ معين الحكام فيما يتردد من الخصمين من الاحكام، ط١ (القاهرة، ١٣٠٠ هـ).
(٣٢) عريب، ابن سعد القرطبي (ت: ٣٦٦ هـ)
ـ صلة تاريخ الطبري، منشور مع كتاب ذيول تاريخ الطبري (القاهرة، لا. ت)
(٣٣) العسكري، الحسن بن عبد الله (ت: ٣٩٥ هـ)
ـ الاوائل (المدينة المنورة، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م)
(٣٤) الغزالي، محمد بن محمد (ت: ٥٠٥ هـ)
ـ احياء علوم الدين (القاهرة، لا. ت)
(٣٥) قدامة، قدامة بن جعفر (ت: ٣٢٨ هـ)
ـ الخراج وصناعة الكتابة (بغداد، ١٩٨١ م).
(٣٦) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت: ٨٢١ هـ)
ـ صبح الاعشى في صناعة الانشا (القاهرة، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٣ م).
ـ مآثر الانافة في معالم الخلافة (كويت، ١٩٦٤ م)
(٣٧) الكندي، محمد بن يوسف (ت: ٣٥٠ هـ) ـ الولاة والقضاة (بيروت، ١٩٠٨ م)
(٣٨) الماوردي، علي بن محمد (ت: ٤٥٠ هـ)
ـ أدب القاضي (بغداد، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م)
ـ الاحكام السلطانية (بيروت، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م).
(٣٩) المسعودي، علي بن الحسين (ت: ٣٤٦ هـ)
ـ التنبيه والاشراف (بيروت، ١٩٦٥ م).
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الاندلس، ط٤ (بيروت، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م).
(٤٠) مسكويه، أحمد بن محمد (ت ٤٢١ هـ)
ـ تجارب الامم (القاهرة، ١٣٣٢ هـ ـ ١٩١٤ م).
(٤١) مسلم، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ)
ـ صحيح مسلم (القاهرة، لا. ت)
(٤٢) المقريزي، احمد بن علي (ت: ٨٤٥ هـ)
ـ الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك (القاهرة، ١٩٥٥ م).
(٤٣) الميداني، أحمد بن محمد (ت ٥١٨ هـ)
ـ مجمع الامثال (مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م)
(٤٤) وكيع، محمد بن خلف (ت: ٣٠٦ هـ)
ـ أخبار القضاة، ط١ (القاهرة، ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م).
(٤٥) اليعقوبي، أحمد بن يعقوب (ت: ٢٨٤ هـ)
ـ التاريخ (النجف، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م)

المراجع العربية :

(١) أحمد خليل
ـ في التشريع الاسلامي (الاسكندرية ، ١٩٦٦ م)
(٢) احمد امين
ـ ضحى الاسلام ، طـ٥ (القاهرة ، ١٩٥٦ م)
(٣) الالوسي ، محمود شكري
ـ بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، طـ٣ (القاهرة ، ١٩٤٢ م)

(٤) الانباري ، عبد الرزاق علي .
ـ النظام القضائي في بغداد في العصر العباسي ١٤٥ ـ ٦٥٦ هـ . (النجف ، ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م) .
(٥) جواد علي :
ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، طـ١ (بيروت ، ١٩٧٠ م)
(٦) جوستنيان :

ـ مدونة جوستنيان في الفقه الروماني ، ترجمة عبد العزيز فهمي (القاهرة ، ١٩٤٦ م) .
(٧) حسن ابراهيم حسن وابراهيم علي حسن : ـ النظم الاسلامية ، طـ٣ (القاهرة ، ١٩٦٢ م)
(٨) الرفاعي ، انور : النظم الاسلامية (دمشق ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣ م)
(٩) ستنشجيفسكا ، يوجينا غيانه :
ـ تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها ، طـ١ (بيروت ، ١٩٦٦ م) .
(١٠) عليان ، شوكت :
ـ قضاء المظالم في الاسلام ، طـ١ (بغداد ، ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .
(١١) العلي ، صالح أحمد :
ـ محاضرات في تاريخ العرب ، طـ١ (الموصل ، ١٩٨١ م) .
(١٢) عطا سلمان جاسم :
ـ النظر في المظالم في الخلافة العربية الاسلامية حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، اطروحة غير منشورة (بغداد / ١٩٨٥ م) .
(١٣) القاسمي ، ظافر :
ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي (السلطة القضائية) طـ١ (بيروت / ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م)
(١٤) كولد تسهير ، اجناس : العقيدة والشريعة في الاسلام ، (القاهرة ، ١٩٤٦ م) .
(١٥) متز ، آدم :
ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، طـ١ (بيروت) ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م) .
(١٦) موريس غ :
ـ النظم الاسلامية (بغداد / ١٩٥٢ م) نقله عن الفرنسية صالح الشماع وفيصل السامر .
(١٧) ناجي معروف :
ـ اصالة الحضارة العربية ، طـ٣ (بيروت ، ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م) .
(١٨) نقولا زياده :
ـ الحسبة والمحتسب في الاسلام (بيروت ، ١٩٦٢ م) .
(١٩) اليوزبكي ، توفيق سلطان :
ـ دراسات في النظم العربية الاسلامية (موصل ، ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م) .

الدوريات :

(١) الديواني ، أحمد مهدي .
ـ السلطة القضائية ، مجلة العدالة ، العدد (١٣) السنة الرابعة (أبو ظبي ، ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ م) .
(٢) صالح ، أحمد
ـ ادارة بغداد ومراكزها في العهود العباسية الاولى ، مجلة سومر ، مج ٣٣ ، جـ١ (بغداد ، ١٩٧٧ م) .
(٣) مصطفى جواد :
ـ أولية الشرطة واطوارها وأصنافها عند العرب ، مجلة الشرطة والامن ، السنة الاولى (بغداد) ايلول ، ١٩٦٣ م) العدد الاول .

الكتب الاجنبية :

(1) Schacht , Joseph: An Introduction to I slamic Law Coxford University , 1964 , Creat Britain) .
(2) Khaddurl , Majid and J, Liebesny , Herbert : LAW in the Middle East (washington) VOL — I, 1955 , P . 59 .

الجاحظ واسهاماته الثقافية في تعزيز وحدة الامة

د . هاشم يحيى الملاح
استاذ التاريخ الاسلامي
كلية الاداب - جامعة الموصل

نشاته وتكوينه الثقافي :

ولد عمرو بن بحر بن محبوب الملقب بالجاحظ في البصرة في حدود سنة ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م حسبما يذكر ياقوت الحموي(١) . غير ان رواية ياقوت نفسها تحوي ما يشكك في صحة هذا التاريخ ، اذ جاء فيها ان الجاحظ مات سنة خمس وخمسين ومائتين في خلافة المعتز ، وقد جاوز التسعين . فلو صح هذا التحديد لتاريخ وفاته ، ويبدو انه صحيح لاتفاق المصادر حوله(٢) ، فان تاريخ ولادة الجاحظ لابد ان تكون بعد ذلك التاريخ بعدة سنوات .

ولا تتفق الروايات حول النسب البعيد للجاحظ ، فتذهب احدى الروايات الى ان الجاحظ مولى ابي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثم الفقمي . وتشير الى ان جد الجاحظ كان اسود البشرة يقال له فزارة ، وكان جمالاً لعمرو بن قلع الكناني(٣) . ان مضمون هذه الرواية يوحي بأن الجد الاعلى للجاحظ ربما كان افريقياً اسود البشرة ، وانه كان يعمل لدى سيده عمرو بن قلع الكناني جمالاً اي في تجارة القوافل . وقد اكتسب النسب العربي عن طريق الولاء لبني كنانة . غير ان رواية تذهب الى ان الجاحظ كان عربياً اصيل النسب (صلبية) وأنه من صميم قبيلة كنانة العربية(٤) .

والحقيقة انه لا يترتب على هذا الخلاف اثر كبير على شخصية الجاحظ وثقافته لانه من المتفق عليه ان الجاحظ قد نشأ في بيئة البصرة العربية وتشبع بقيمها وثقافتها حتى غدا امام البيان العربي ، ولم يحاول احد من خصومه ان يسيء اليه من جهة انحداره النسبي ، مما يرجح الرواية التي تذهب الى انه كان عربياً صريح النسب .

ولا تزودنا المصادر بمعلومات واضحة حول نشاته وصباه ، ويبدو انه قد نشأ في بيئة يغلب عليها الفقر ، مما جعل الجاحظ يكسب قوته من عمل يده ، فقد ذكر انه كان « يبيع الخبز والسمك بسيحان »(٥) . وسيحان هو أحد انهار البصرة .

غير ان هذا الواقع لم يمنع الجاحظ من سلوك طريق العلم ، مما يدل على قوة التوجهات الثقافية في مجتمع البصرة آنذاك ووجود الاستعداد النفسي والعقلي لدى الجاحظ للتجاوب معها .

ويبدو ان الجاحظ قد تعلم في طفولته مبادىء الكتابة والقراءة ومبادىء العلوم الاسلامية في الكتاب ، ثم اخذ بعد ذلك بمتابعة التعلم في المساجد وسوق المربد وغيرها من مراكز العلم والادب . فقد ذكر انه « سمع من ابي عبيدة والاصمعي وابي زيد الانصاري ، واخذ النحو عن الاخفش ابي الحسن وكان صديقه ، وأخذ الكلام عن النظام ، وتلقف الفصاحة من العرب شفاها بالمربد »[٦] .

كما اشير الى انه حدث بشيء يسير من احاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن « حجاج بن محمد عن حماد بن سلمة وابي يوسف القاضي وغيرهما . وروى عنه ابو بكر عبد الله بن ابي داود السجستاني وابن بنت اخته يموت ابن المزرع »[٧] .

ولقد كان الجاحظ شديد الحماس في طلب العلم ، ومما يدل على مقدار حماسه في هذا المجال ما اورده ياقوت عن ابي هفان انه قال : لم أر قط ولا سمعت من احب الكتب والعلوم اكثر من الجاحظ ، فانه لم يقع بيده كتاب قط الا استوفى قراءته كائناً ما كان . حتى انه كان يكترى دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر »[٨] .

ان استغراق الجاحظ في طلب العلم على الوصف المتقدم قد جعل منه متقفاً موسوعياً يسعى للاحاطة بجميع فروع العلم والمعرفة الرائجة في عصره ، سواء أكانت تلك العلوم علوماً شرعية كعلوم القرآن والسنة والفقه ، او علوماً لغوية كعلم النحو والبلاغة والادب او علوماً عقلية كالفلسفة والمنطق والحساب والفلك والطب وغيرها .. غير ان ذلك لا يمنع من القول انه كان مبرزاً بعلم الكلام والادب والبلاغة اكثر من بقية العلوم . يقول ياقوت : « وقال المزرباني ، قال ابو بكر احمد بن علي : كان ابو عثمان الجاحظ من اصحاب النظام ، وكان واسع العلم بالكلام ، كثير التبحر فيه ، شديد الضبط لحدوده ، ومن اعلم الناس به وبغيره من علوم الدين والدنيا ، وله كتب كثيرة جليلة في نصرة الدين ، وفي حكاية مذهب المخالفين ، وفي الاداب والاخلاق وفي ضروب من الجد والهزل ، وقد تداولها الناس وقرأوها وعرفوا فضلها .. »[٩] .

ويبدو مما تقدم انه كان لابي اسحاق ابراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام ، وهو متكلم مشهور ومن كبار رجال المعتزلة ، تاثير كبير على تكوين الجاحظ الثقافي وتوجهاته الفكرية . فقد ذكر ابن خلكان ان الجاحظ كان تلميذاً للنظام[١٠] . كما اكد المسعودي انه كان غلاماً لابراهيم بن سيار النظام « وعنه اخذ ومنه تعلم »[١١] .

ان تتلمذ الجاحظ على النظام واخذه العلم عنه قد جعله يلتزم بمذهب المعتزلة في اصول الدين وفي منظوره العام عن الحياة . وقد ظهر ذلك بشكل قوي ومؤثر في كتاباته ومواقفه العامة . وقد وصف ياقوت ذلك بقوله : « واذا تدبر العاقل المميز أمر كتبه علم انه ليس في تلقيح العقول وشحذ الاذهان ومعرفة اصول الكلام وجواهره ، وايصال خلاف الاسلام ومذاهب الاعتزال الى القلوب كتب تشبهها ، والجاحظ عظيم قدر في المعتزلة ، وغير المعتزلة ، من العلماء الذين يعرفون الرجال ويميزون الامور »[١٢] .

ويظهر من استقراء كتابات الجاحظ وما نقل عنه من اقوال انه لم يحصل على هذه المنزلة الرفيعة بين الناس الا بفضل جده ومواظبته على التجديد والابداع في عمله . وقد عبر عن ذلك بقوله : « اذا سمعت الرجل يقول : ما ترك الاول للاخر شيئاً ، فاعلم انه ما يريد ان يفلح »[١٣] .

وقد ادى اجتهاد الجاحظ وجده الى ان يصبح في نهاية المطاف : « احد شيوخ المعتزلة[١٤] ، وصاحب مدرسة في الاعتزال اطلق عليها اسم الجاحظية ، وقد وصفه الشهرستاني بقوله : « كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم ، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة ، وحسن براعته اللطيفة »[١٥] . ويبدو ان هذا المقام لم يحصل عليه الجاحظ الا بعد انتقاله الى بغداد واتصاله بالخلفاء منذ عهد الخليفة المامون . فما هي الظروف التي ادت به للانتقال الى بغداد وكيف كانت علاقته بالخلفاء ؟

كان للصراع الذي نشب بين ولدي الخليفة هارون الرشيد الامين والمامون تاثير كبير على سمعة الخلافة ومكانتها في نظر الناس ، وقد ترتب على ذلك ان قويت الدعوة الخارجية التي تنكر وجود اي سند شرعي للخلافة العباسية . كما نشط في الوقت نفسه انصار العلويين واخذوا يسعون لاقناع الخليفة المامون بنقل الخلافة من بعده الى ذرية علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) ، وفضلاً عن ذلك فقد سارع انصار بني الامية للدعوة الى عودة بني امية للخلافة واظهار التعاطف معهم[١٦] .

وقد كان لذلك تاثير عميق في نفس الخليفة وتفكيره وتصرفات المامون في هذه الفترة تدل دلالة قوية على الحيرة التي كان يشعر بها تجاه مسالة الخلافة كسلوكه في تولية علي بن موسى الرضا ولاية العهد ، ثم عدوله عن ذلك . وقد اورد ابن قتيبة كلاماً للخليفة المامون يعبر فيه عن مقدار اهتمامه بمسالة صاحب الحق في الخلافة : « قال المامون يوماً لعلي بن موسى الرضا (عليهما السلام) : بم تدعون هذا الامر ؟ قال : بقرابة علي من النبي – صلى الله عليه وسلم – وبقرابة فاطمة (رضي الله عنها) ، فقال المامون : ان لم يكن ها هنا شيء الا القرابة ففي خلف رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من اهل بيته من هو اقرب اليه من علي ، ومن هو في القرابة مثله ، وان كان بقرابة فاطمة من رسول الله ، فان الحق بعد فاطمة للحسن والحسين وليس لعلي في هذا الامر حق وهما حيان ... فما احار علي بن موسى نطقاً »[١٧] .

لقد دفع هذا الامر الخليفة المامون ان يطلب من الفقهاء ان يؤلفوا في مباحث الامامة ، وان يرفعوا اليه كتاباتهم لينظر فيها ، وكان ممن خف لاجابة هذا الطلب الجاحظ[١٨] . ويبدو ان كتابات الجاحظ عن الامامة قد تركت صدى حسناً في نفس الخليفة

المامون . وقد عبر الجاحظ عن ذلك بقوله : « ولما قرأ المامون كتبي في الامامة فوجدها على ما امر به ، وصرت اليه ، وقد كان امر اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها ، قال لي : قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره ، خبرنا عن هذه الكتب باحكام الصنعة وكثرة الفائدة ، فقلنا له : قد تربى الصفة على العيان ، فلما رأيتها رأيت العيان قد اربى على الصفة ، فلما فليتها اربى الفلي على العيان ، كما اربى العيان على الصفة . وهذا كتاب لا يحتاج الى حضور صاحبه ، ولا يفتقر الى المحتجين عنه ، وقد جمع استقصاء المعاني واستيفاء جميع الحقوق ، مع اللفظ الجزل ، والمخرج السهل ، فهو سوقي ملوكي ، وعامي خاصي »[١٩] .

يظهر مما تقدم ان الخليفة المامون قد وجد في كتابات الجاحظ عن الامامة ما يلتقي مع قناعاته ويساعده في تقوية حجة الخلافة العباسية في مواجهة خصومها ، لذا فقد امر باحضاره من البصرة ليكون قريباً معه ، وكان المامون مقيماً آنذاك في مرو « وبنلك انتقلت شخصية الجاحظ من البصرة الى ما وراء العراق ، ثم اقتحمت ارفع بيئة ، ثم اذن لها على الخليفة نفسه ، فنالت الحظوة عنده »[٢٠] . ويبدو ان ذلك لم يتحقق بسرعة ، وانما سار ببطء مع تطور موقف الخليفة المامون من المعتزلة .

لقد وجد المامون في اصول المعتزلة الخمسة ، وهي التوحيد والعدل والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فضلاً عن نزوعهم نحو تحكيم العقل في شتى الامور ما يلتقي مع طريقته في التفكر[٢١] . كما ان مواقف قادة المعتزلة وجلهم كانوا من اهل البصرة كانت بعيدة عن الصراعات السياسية الحادة التي كانت تدور في بغداد وخراسان وغيرها من الاقاليم . لذا فقد فضل الخليفة المامون التعاون معهم والاعتماد عليهم في ادارة الدولة حتى غدا الاعتزال مذهباً رسمياً للخلافة العباسية . وكان من ابرز رجال المعتزلة الذين اعتمد عليهم ثمامة ابن اشرس . فقد ذكر ان منزلة ثمامة عند المامون « فوق منزلة الوزراء ، فلقد عرض عليه ان يلي الوزارة بعد موت الفضل بن سهل فاباها ، ولكنه كان مع هذا صاحب الرأي فيها ، اذ كان صاحب الرأي في اختيار الوزير وترشيحه ، فهو الذي رشح للوزارة احمد بن خالد الاحول ، ثم رشح بعده يحيى بن اكثم ، وكذلك كان صاحب القول في توجيه سياسة الدولة »[٢٢] .

لقد ساعدت هذه الظروف بمجملها الجاحظ وجعلته يحتل مكاناً مرموقاً بين رجال الصفوة الحاكمة بحكم مواهبه الفكرية والادبية ومنزلته العالية بين المعتزلة . فقد روى الاصبهاني عن الجاحظ انه حينما القي القبض على ابراهيم بن المهدي – وهو عم الخليفة في سنة ٢١٠ هـ – وقدم الى المامون لمحاسبته ، امر ثمامة بن الاشرس باحضار الناس على مراتبهم لحضور مجلس المحاسبة وكان الجاحظ من جملة الحاضرين[٢٣] . كما ذكر ياقوت ان ابا دلف الكاتب قال : « صدر الجاحظ في ديوان الرسائل ايام المامون ثلاثة ايام ثم انه استعفى فاعفي ، وكان سهل بن هارون يقول : ان ثبت الجاحظ في هذا الديوان افل نجم الكتاب »[٢٤] . ولم تذكر المصادر تفسيراً لسبب استعفاء الجاحظ من هذا

المنصب الكبير في ذلك الوقت ، غير ان استقراء كامل النص يوحي بأن الجاحظ لم يستطع الانسجام مع طبقة الكتاب التي فضح ميولها الشعوبية في كتبه وبخاصة في كتاب ذم اخلاق الكتاب » الذي ذكر فيه ان هدفه من تاليفه هو ان يبين : « رداءة منهب الكتاب وافعالهم ، ولؤم طباعهم واخلاقهم »[٢٥] .

وبعد وفاة المامون في سنة ٢٨٨ هـ وتولي المعتصم للخلافة ، استمر الجاحظ في المحافظة على مكانته الرفيعة لان موقف المعتصم من المعتزلة كان استمراراً لموقف سلفه ، وكذلك كان الامر في عهد الخليفة الواثق وحتى مجيء المتوكل للخلافة في سنة ٢٣٢ هـ ، حيث غير موقفه من المعتزلة ومال الى رجال الحديث[٢٦] . وان لم يبدل من موقفه من شخص الجاحظ كما سنوضح ذلك لاحقاً .

وهكذا فقد تمتع الجاحظ لمدة تزيد على الثلاثين سنة بمركز رفيع من الخلافة بسبب تبنيها لمذهب الاعتزال واعتمادها على رجالهم في الادارة والدعوة .

وكان مما ساعد على تقوية مركز الجاحظ صداقته العميقة مع محمد بن عبد الملك الزيات الذي تولى الوزارة في عهد الخليفة المعتصم والواثق وحتى عهد المتوكل[٢٧] . وكان ابن الزيات « كاتباً بليغاً وشاعراً مجيداً »[٢٨] وقد أهداه الجاحظ العديد من رسائله وكتبه ، كان ابرزها كتاب الحيوان فاعطاه مقابل ذلك خمسة آلاف دينار[٢٩] .

لقد شعر الجاحظ في هذه المرحلة بعز السلطان ونفوذه ، وربما راودته نفسه لبلوغ مقام اعلى وارفع مما هو فيه ، وتعبر الرواية الآتية عن ذلك اصدق تعبير . فقد سال احدهم الجاحظ : « يا ابا عثمان كيف حالك ؟ فقال له الجاحظ : سالتني عن الجملة فاسمعها مني واحداً واحداً . حالي ان الوزير يتكلم برأيي ، وينفذ امري ، ويؤاثر الخليفة الصلات الي ، وآكل من لحم الطير سمنها ، والبس من الثياب الينها ، واجلس على الين الطبري ، واتكيء على هذا الريش ثم اسير على هذا حتى ياتي الله بالفرج . فقال الرجل : الفرج ما انت فيه ، قال : بل احب ان تكون الخلافة لي ، ويعمل محمد بن عبد الملك بامري ، ويختلف الي ، فهذا هو الفرج »[٣٠] .

ويبدو ان الجاحظ لم يكن جاداً حينما عبر عن تطلعه لمنصب الخلافة لان سيرته العملية لا تشير الى حرصه على شغل المواقع الادارية والسياسية في الدولة ، وبخاصة وانه كان يصرف معظم وقته في الكتابة والتاليف ، وانه حينما عهد اليه ديوان الرسائل لم يمكث فيه سوى ثلاثة ايام ثم استعفى منه .

وبعد نكبة الوزير ابن الزيات في عهد الخليفة المتوكل في حدود سنة ٢٣٢ هـ اخذ مركز الجاحظ بالضعف حتى وصل الامر الى حد القبض عليه ومحاولة التنكيل به من قبل القاضي احمد ابن ابي داود الذي كان خصماً لدودا لصديق الجاحظ محمد بن عبد الملك الزيات ، الا ان الجاحظ استطاع انقاذ نفسه من خلال الاعتذار الجميل لابن ابي داود اذ قال له : « خفض عليك – ايدك الله – فو الله لان يكون لك الامر علي خير من ان يكون لي عليك ،

ولان اسيء وتحسن ، احسن عنك من ان احسن فتسيء ، وان تعفو عني في حال قدرتك اجمل من الانتقام مني . فقال له ابن ابي داود : قبحك الله ، ما علمتك إلّا كثير تزويق الكلام .. »[٣١] ، ثم عفى عنه ودعاه الى تصدر مجلسه[٣٢] .

ويلاحظ انه اذا كان مركز الجاحظ السياسي قد ضعف منذ عهد الخليفة المتوكل فان مكانته الفكرية والادبية لم يصبها الضعف حتى ان الخليفة المتوكل نفسه عزم على ان يعهد للجاحظ لتاديب بعض ولده . وفي ذلك يقول الجاحظ : « ذكرت لامير المؤمنين المتوكل لتاديب بعض ولده ، فلما رآني استبشع منظري فامر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني »[٣٣] .

لقد كانت الخلافة في عهد المتوكل تشعر بحاجتها الى فكر وقلم الجاحظ . لذا فقد حرص الفتح بن خاقان وزير المتوكل « وكان له نصيب من العلم ومنزلة من الادب »[٣٤] ، كما يقول المسعودي على الاستعانة بالجاحظ في مواجهة بعض التحديات الفكرية القائمة آنذاك . فقد كلف الفتح بن خاقان الجاحظ بناء على طلب الخليفة ان يؤلف كتاباً في « الرد على النصارى »[٣٥] .

وقد وجه ابن خاقان كتاباً الى الجاحظ يستحثه على تاليف هذا الكتاب ، وكان مما جاء فيه : « أن امير المؤمنين يجد بك ، ويهش عند ذكرك ، ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك ، لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه ، ولغصبك رأيك وتدبيرك فيما انت مشغول به ومتوفر عليه ، وقد كان القى اليّ من هذا عنوانه ، فزدتك في نفسه زيادة كف بها عن تجشيمك ، فاعرف لي هذه الحال ، واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى ، وافرغ منه وعجّل به الي ، وكن من جدا به على نفسه ، تنال مشاهرتك وقد استطلقته لما مضى ، واستسلفت لك لسنة كاملة مستقبلة ، وهذا مما لم تحتكم به نفسك ، وقد قرأت رسالتك في بصيرة غنام ، ولولا اني ازيد في مخيلتك لعرفتك ما يعتريني عند قراءتها والسلام »[٣٦] .

ويبدو ان العلاقة الطيبة بين الجاحظ والفتح بن خاقان قد توطدت واواصر التعاون والتآزر بينهما على خدمة الخلافة قد تواصلت بدليل ان الجاحظ قد قام بتاليف رسالة في « مناقب الترك وعامة جند الخلافة »[٣٧] ، وجهها الى الفتح بن خاقان . وقد اراد الجاحظ من تاليف هذه الرسالة تعميق اواصر الاخوة بين جميع عناصر جند الخلافة في مواجهة اولئك الذين يريدون اشاعة روح الفرقة والانقسام .

ويظهر مما اورده ياقوت ان الجاحظ كان قد عاد الى البصرة واستقر فيها قبل مقتل المتوكل في سنة ٢٤٧ هـ بمدة من الزمن ، وكان يعاني في ذلك الوقت من شدة المرض ، ولا غرابة في ذلك ، اذ كان الجاحظ آنذاك قد شارف على التسعين عاماً من عمره : « حدث يموت بن المزرع قال : وجه المتوكل في السنة التي قتل فيها ان يحمل اليه الجاحظ من البصرة ، فقال لمن اراد حمله : وما يصنع امير المؤمنين بامرىء ليس بطائل ، ذى شق مائل ولعاب سائل ، وفرج بائل ، وعقل مائل »[٣٨] . وقد اشير الى ان الجاحظ كان قد اصيب في هذه المدة من حياته بالشلل النصفي (الفالج) وبمرض النقرس (ومن آثاره وجع وورم المفاصل)[٣٩] .

وعلى الرغم من تدهور صحة الجاحظ في آخريات حياته ، فإنه قد واصل عطاءه العلمي اذ ذكر انه الف كتابين في هذه الفترة هما كتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين ، وهما اكبر واهم كتبه[٤٠] . ويبدو هذا الامر مدعاة للغرابة ، الا ان مما يخفف من هذه الغرابة ان الجاحظ كان يستعين بالوراقين « يكتبون له ويكتبون عنه »[٤١] ، وربما جاز لنا الافتراض بأن الجاحظ كان قد جمع اصول هذين الكتابين في مرحلة سابقة لمرضه ، ثم تولى بعد اصابته بالمرض استكمال كتابتهما من خلال الاستعانة ببعض الوراقين كما ذكرنا .

وحين توفي الجاحظ كان لوفاته صدى عميق في نفس الخليفة المعتز بالله ، فقد حدث احمد بن يزيد محمد المهلبي عن أبيه قال : « قال لي المعتز بالله ورد الخبر بموت الجاحظ . فقلت : لامير المؤمنين طول البقاء ودوام العز . قال وذلك في سنة خمس وخمسين ومائتين . قال المعتز : لقد كنت احب ان اشخصه الي وان يقيم عندي .. »[٤٢] .

وهكذا نلاحظ ان الجاحظ قد استطاع ان ينال في حياته احترام واعجاب الخلفاء والوزراء على اختلاف نزعاتهم وميولهم ، فضلاً عن المكانة التي احتلها في نفوس العامة والخاصة في عصره وحتى الوقت الحاضر . فما هو السر في ذلك ، وما هي العوامل الاساس التي كانت تقف وراء هذه المنزلة العظيمة التي احتلها الجاحظ في نفوس الناس على مر الايام والعصور ؟ ..

مكانة الجاحظ العلمية والادبية :

تجمع المصادر القديمة على الاشادة بمكانة الجاحظ العلمية والادبية على الرغم من اختلاف اصحابها مع الجاحظ في توجهاته الفكرية والمذهبية . فقد وصفه الخطيب وهو من علماء الحديث ، بقوله : « ابو عثمان الجاحظ ، المصنف الحسن الكلام ، البديع التصانيف »[٤٣] .

وقال عنه المسعودي : « وكتب الجاحظ – مع انحرافه المشهور – تجلو صدأ الاذهان ، وتكشف واضح البرهان ، لانه نظمها احسن نظم ، ورصفها احسن رصف ، وكساها من كلامه اجزل لفظ . وكان اذا تخوف ملل القارىء ، وسآمة السامع خرج من جدال الى هزل ، ومن حكمة بليغة الى نادرة ظريفة »[٤٤] .

اما ياقوت فقد اورد عن ثابت بن قرة – وهو من الصابئة – قوله : « ما احسد هذه الامة العربية الا على ثلاث انفس .. اولهم عمر بن الخطاب .. والثاني الحسن البصري ... والثالث ابو عثمان الجاحظ ، خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين .. الخلفاء تعرفه ، والامراء تصافيه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصة تسلم له ، والعامة تحبه ، جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأي والادب ، وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء ، والفهم ، طال عمره ، وفشت حكمته ، وظهرت قلته ، ووطىء الرجال بعده ،

وتهادوا ادبه ، وافتخروا بالانتساب اليه ، ونجحوا بالاقتداء به ، لقد اوتي الحكمة وفصل الخطاب »(٤٥) .

ان مما يجدر ذكره بالنسبة للشهادات آنفة الذكر انها قد اشادت بعقل وعلم وادب الجاحظ كما يتضح من كتبه ومؤلفاته من غير ان تبين تاثير كل ذلك على المجتمع وتوجهاته الثقافية والسياسية . ان قيمة كتابات الجاحظ لا تكمن في اهميتها العلمية والادبية فحسب ، وانما تتجاوز ذلك الى التاثير الذي تركته ولا زالت تتركه في حياة الناس وتوجهاتهم العلمية والادبية والسياسية ، ولهذا السبب فقد اهتم الخلفاء والوزراء بالجاحظ فقربوه من مجالسهم واستكتبوه في المسائل التي كانت موضع نقاش وخلاف .. وقدموا له الاحترام والمكافئات في مقابل تجاوبه معهم والتقائه مع اهدافهم وتطلعاتهم .

ان دراسة تأثيرات كتابات الجاحظ على المجتمع من كافة النواحي امر يصعب تحقيقه في بحث محدود الصفحات لكثرة كتب الجاحظ وتعدد الجوانب التي عالجتها ، لذا سنقتصر بحثنا على جانب واحد منها ، وهو مسالة وحدة الامة ومقومات هويتها القومية بالنظر لخطورة هذه المسالة على مصير الامة في الماضي والحاضر وربما المستقبل ايضاً .

وحدة الامة ومقومات هويتها القومية :

ان التنوع في الاجناس والعقائد الذي كان قائماً في دار الاسلام كان يشكل اخطر التحديات للثقافة العربية الاسلامية في العصر الذي كان يعيش فيه الجاحظ ، وربما كان سبب ذلك ان الاقوام غير العربية وبخاصة الفرس منهم قد شعروا باهميتهم وخطورة دورهم نتيجة لاعتماد الخلافة عليهم في الجيش والادارة . فادى ذلك الى ظهور نزعات تمثل خروجاً على وحدة الامة والثقافة العربية الاسلامية .

وكانت ابرز تلك النزعات الشعوبية التي ظهرت بين الكتاب ذوي الاصل الفارسي الذين حاولوا احياء التراث الفارسي واشاعته بين الناس في مواجهة الثقافة العربية الاسلامية . وقد حاول الكتاب الشعوبيون تحقيق اهدافهم بوسائل شتى منها السخرية من العرب والتشكيك في انسابهم ، والتقليل من شأن الثقافة العربية كالشعر والقصص والامثال ، فضلاً عن العمل على هدم القيم التي جاء بها الاسلام عن طريق الدعوات الباطنية والزندقة .

وقد لوحظ ان النزاع بين التراثين العربي والفارسي قد تأصل « حتى مس الجذور ، فلم يكن جوهر النزاع مسالة سطحية تتناول الاساليب والاشكال الادبية ، انما كان في جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الاسلامي الجديد برمتها – اي هل تكون الثقافة المرجوة احياء للثقافة الفارسية – ام الآرية القديمة بحيث تبتلع العناصر العربية والاسلامية او تكون ثقافة تمثل فيها المآثر الفارسية – الارامية منزلة ثانوية بالنسبة للمآثر العربية »(٤٦) .

لقد شعر الخلفاء العباسيون بخطر هذه الحركة على كيان الدولة التي كانت تستمد مقوماتها وشرعيتها من الثقافة العربية الاسلامية فشرعوا بمحاربة الزندقة لانها الوجه الاكثر تحدياً وخطورة في الحركة الشعوبية ، غير ان الرد الايجابي على هذا التحدي ربما تمثل في ظهور حركة « داخل السنة متصلبة عقلانية انبثقت المعتزلة عنها فيما بعد »(٤٧) .

لقد اعتمد المعتزلة على العقل والمنطق في الدفاع عن عقائد الاسلام وقيمه في مواجهة تحديات الزندقة والحركة الشعوبية ، وكان الجاحظ من المبرزين في هذا المجال ، فقد الف رسالة في ذم الكتاب حاول ان يشخص فيها مظاهر الانحراف عن الثقافة العربية الاسلامية التي لاحظها عليهم واستهانتهم بها في الوقت الذي يظهرون فيه اعجابهم واحترامهم للتراث الفارسي(٤٨) . كما نبه الى مخاطر دعوات الشعوبية ومن يتعصب للعجمة ضد الثقافة العربية الاسلامية في كتاب البيان والتبيين(٤٩) .

وقد ارجع الجاحظ سر تعصب الشعوبية ضد العرب الى « طول جثوم الحسد على اكبادهم ، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم ... ولو عرفوا اخلاق اهل كل مله ، وزي اهل كل لغة وعللهم على اختلاف شاراتهم وآلاتهم ، وشمائلهم وهيئاتهم ، وما علة كل شيء من ذلك ، ولم اجتلبوه ، ولم تنقوه ، لاراحوا انفسهم ، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم »(٥٠) .

لقد كان الجاحظ في النص المتقدم يدعو هؤلاء الشعوبية الى التسامح وفهم الظروف والاحوال التي احاطت بنشأة كل قوم وثقافة ، وان يتخلوا عن التعصب وذلك لانه كما اوضح في كتاب « مناقب الترك » : ان « لكل الناس نصيب من النقص ، ومقدار من الذنوب ، وانما يتفاضل بكثرة المحاسن وقلة المساوىء ، فاما الاشتمال على جميع المحاسن والسلامة من جميع المساوىء دقيقها وجليلها ، ظاهرها وخفيها ، فهذا لا يعرف فيهم »(٥١) .

ويلاحظ ان الجاحظ لم يقابل تعصب الشعوبيين الفرس ضد العرب والثقافة العربية الاسلامية بتعصب مماثل ضد الفرس والثقافة الفارسية ، بل انه انتقد العقائد الفاسدة والمناقضة لمبادىء الاسلام وانفتح على ما عدا ذلك من معطيات ثقافية وحضارية سواء اكانت تلك المعطيات فارسية ام هندية ام يونانية ام غيرها ، وبذلك افسح الطريق لأن تصبح هذه الثقافة جزء من مكونات الثقافة العربية الاسلامية . ويمكن للدارس ان يلاحظ ذلك بصورة جلية في مؤلفات الجاحظ وبخاصة في كتاب الحيوان .

وقد ترتب على هذا الموقف المتسامح والمتسم ببعد النظر وسعة الافق ان فقدت الشعوبية مبررات وجودها ، وأضطر الكتاب في النهاية الى « الاعتراف بأن العلوم الانسانية العربية قد انتصرت ، وان وظائفهم تتطلب منهم في الاقل معرفة عابرة بالتراث العربي ، ويعود الفضل الى ابن قتيبة ، فانه حين احس بحاجة الكتاب هذه ، زودهم بمجلدات من المختارات والمقتطفات من مختلف العلوم العربية والاسلامية استقاها من المراجع

الاصابة ايدفعهم من كد الطلب وتعب التصفح ، لكنه بينما قرعهم على جهلهم وقيمهم الباطلة ، وازدرائهم للديانة ، اتبع طريق التوفيق التي سلكها الجاحظ ، وادخل في مصنفاته المآثر الفارسية في امور ادب البلاط والادارة ، وبهذا أوجد لها مكاناً مستديماً في تسيج الثقافة الاسلامية المعقد »[٥٢] .

اما بالنسبة لمطاعن الشعوبية في العرب وانسابهم فان دفاع الجاحظ لم يدفعه الى الوقوع فيما وقع فيه الشعوبيون من نظرة عنصرية ، بل انه تبنى موقفاً انسانياً متسامحاً يقوم على فكرة ان الانسانية ترجع الى اصل مشترك واحد وان اساس التفاضل بين الناس هو التقوى[٥٣] ، وذلك لان القرآن الكريم قد خاطب الناس بقوله (يأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) سورة الحجرات / ١٣ .

ولم يحاول الجاحظ ان يعتمد على النسب في تحديد معالم الهوية القومية كما يفعل النسابون وانما اعتمد على اللغة والثقافة والسجايا بصفتها العناصر الاساس لها .

وقد قدم لنا العديد من النصوص التي تدافع عن هذه النظرية وتقيم اركانها على اساس من التاريخ والمنطق ، فقد ذكر ان العرب القحطانية والعرب النزارية لا ينحدرون من جد واحد ، ومع ذلك فالعرب كلهم شيء واحد « لان الدار والجزيرة واحدة ، والاخلاق والشيم واحدة ، واللغة واحدة »[٥٤] .

وقد اكد الجاحظ ان الشخصية القومية ما دامت لا ترتبط بالنسب بصورة حتمية فان بالامكان اكتسابها لان « المشاكلة من جهة الاتفاق في الطبيعة والعادة ، وربما كانت ابلغ واوغل من المشاكلة من جهة الرحم . نعم حتى تراه اغلب عليه من اخيه لامه وأبيه ، وربما كان اشبه به خلقاً وخلقاً وأدباً ومذهباً »[٥٥] .

وقد ابرز الجاحظ تأثير الزمان والبيئة على تكوين الانسان وثقافته فقال : « وقد جعل الله الخال ابا . وقالوا : (الناس بأزمانهم اشبه منهم بآبائهم) وقد رأينا اختلاف صور الحيوان على قدر اختلاف طبائع الاماكن . وعلى قدر ذلك شاهدنا اللغات والاخلاق والشهوات »[٥٦] .

وهكذا نلاحظ ان الجاحظ قد وسع من مقومات الهوية القومية ، وجعلها من الامور التي يمكن اكتسابها عن طريق الثقافة والولاء ، وذلك يكون بامكان غير العرب من الفرس والاتراك وغيرهم ان يصبحوا عرباً عن طريق الولاء للعرب وثقافتهم : « وان الموالي بالعرب اشبه واليهم اقرب ، وبهم امس ، لان السنة جعلتهم منهم . فقلت : ان الموالي اقرب الى العرب في كثير من المعاني ، لانهم عرب في المدعى ، وفي العاقلة ، وفي الوراثة ، وهذا تأويل قوله (مولى القوم منهم) و (مولى القوم من انفسهم) و (الولاء لحمة كلحمة النسب) . وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم ، وحكمه حكمهم »[٥٧] .

لقد استطاع الجاحظ بهذا التنظير لمفهوم الهوية القومية ان يسحب البساط من تحت اقدام الشعوبية الذين كانوا يريدون تفريق وحدة الامة من خلال التعصب للانساب والدعوة لاذكاء روح الصراع العرقي . لقد اصبحت الثقافة العربية الاسلامية وفقاً لهذا التنظير قادرة على استيعاب معطيات كافة الثقافات القائمة في دار الاسلام طالما انها لا تتناقض بصورة ظاهرة مع مبادىء العقيدة الاسلامية ، كما بات من الممكن لكل من اخلص ولاءه العرب وقيمهم الثقافية اياً كان اصله ونسبه ان يصبح عربياً شانه في ذلك شان بقية العرب .

ولم يقصر الجاحظ جهده على مواجهة الشعوبية والتنظير لوحدة الامة والثقافة ، وانما سعى بكل طاقته نحو تأليف قلوب مختلف الاقوام التي تتألف منها الامة فكتب رسائل في مناقب الترك وفي فخر السودان على البيضان ، حاول فيها ان يبرز فضائل كل قوم يقوى روح الوحدة والتآزر بينهم . وقد أوضح الجاحظ هذا المنهج بقوله : « وكتابنا هذا انما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التي كانت مختلفة ، ولنزيد الالفة ان كانت مؤتلفة ولنخبر عن اتفاق اسبابهم لتجتمع كلمتهم ولتسلم صدورهم ، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب وكم مقدار الخلاف في الحسب ، فلا يغير بعضهم مغير ، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة »[٥٨] .

بناءً على ما تقدم ، فقد اوضح الجاحظ ان وجود فئات متعددة من الناحية الجنسية في جيش الخلافة لا ينبغي ان تكون سبباً للخلاف والانقسام لان « البنوى ، خراساني ، واذا كان الخراساني مولى ، والمولى عربياً ، فقد صار الخراساني والبنوي والمولى والعربي واحداً . وادنى ذلك ان يكون الذي معهم من خصال الوفاق غامراً ما معهم من خصال الخلاف »[٥٩] .

وفي الختام ، لئن حاول الجاحظ ان يضع الاساس لوحدة ابناء دار الاسلام في اطار العروبة والاسلام ، فانه لم يحاول ان يتنكر لخصائص كل قوم ومزاياهم ، بل انه سعى للبحث عن العلة والاسباب وذلك لانه وجد ان كل أمة « قد برعوا في الصناعات ، وفضلوا الناس في البيان ، او فاقوهم في الاداب ، وفي تأسيس الملك ، وفي البصر بالحرب ، فانك لا تجدهم في الغاية وفي اقصى النهاية ، الا ان يكون الله قد سخرهم لذلك المعين بالاسباب وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الامور ، وتصلح لتلك المعاني ... كأهل الصين في الصناعات واليونانيين في الحكم والاداب والعرب فيما نحن فيه ذاكروه في موضعه ، وآل ساسان في الملك والاتراك في الحروب ... »[٦٠] .. ومع ذلك فانه لابد من الانتباه الى انه « ليس كل تركي الا وهو كما وصفنا ، كما انه ليس كل يوناني حكيماً ولا كل صيني غاية في الحذق ، ولا كل اعرابي شاعراً فائقاً ، ولكن هذه الامور في هؤلاء اعم واتم وهي فيهم اظهر واكثر »[٦١] .

واخيراً يختم الجاحظ فلسفته الانسانية التي تدعو للتسامح والوحدة بقوله : « ان التفاضل واجب في جميع اصناف الاشياء والنبات والموات . وقد تختلف الجواهر وكلها كريم ، وتتفاضل العتاق وكلها جواد »[٦٢] .

نخلص مما تقدم الى ان الجاحظ كان اديباً ومفكراً موسوعياً ، وانه كان صاحب مذهب ورسالة يسعى لتحقيقها من

خلال فكره وكتبه ، وانه قد استخدم براعته الادبية لخدمة هذا الهدف وليس كما ذهب بروكلمان حينما قرر ان « مقصد الجاحظ من مزاولة الكتابة والتصنيف هو التسلية والمسامرة اكثر من الافادة والتعليم »[٦٣] ، اذ لو كان ذلك صحيحاً لما التزم الجاحظ بالاعتزال مذهباً ولما عالج في كتاباته تلك المسائل والامور الصعبة التي عرضنا لجانب منها فيما تقدم . ولما كان كتبها استجابة لطلب خليفة او وزير ، ولما سعى الى تقديمها لذوى الشأن والسلطان للانتفاع بها في الادارة والتدبير .

ان جانب التسلية والمسامرة في كتابات الجاحظ لم يكن هدفاً بحد ذاته وانما كان وسيلة لتشويق القراء واجتذابهم لقراءة موضوعاته . وقد تنبه الى ذلك حسب ، فقرر ان الجاحظ قد « اختار موضوعاته حسب ذوقه ، الا ان جميع ما كتبه تقريباً كان في الوقت ذاته موجهاً لاغراض محددة وان كانت اغراضاً متوارية في الغالب »[٦٤] .

الهوامش

(١) معجم الادباء ، بيروت ، (دار المستشرق) ، بلات ، ج ١٦ ص ٧٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ٧٤ ، المسعودي ، مروج الذهب ، بيروت ١٩٨٦ ، ج ٤ ص ٢٢٢ ، الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، بيروت ، (دار الكتاب العربي) ، بلات ، ج ١٢ ص ٢٢٠ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ج ٣ ص ٤٧٤ .
(٣) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ٢١٣ ، ياقوت ، معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٤ .
(٤) الخطيب ، نفسه ، ج ١٢ ص ٢١٣ ، ياقوت ، نفسه ، ج ١٦ ص ٧٤ .
(٥) ياقوت ، نفسه ، ج ١٦ ص ٧٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ٧٥ .
(٧) السمعاني ، والانساب ، بيروت ١٩٨٠ ، ج ٣ ص ١٥٥ ، الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ٢١٣ .
(٨) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٥ .
(٩) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ٧٥ - ٧٦ .
(١٠) وفيات الاعيان ، ج ٣ ص ٤٧١ .
(١١) المسعودي ، مروج الذهب ، بيروت ١٩٨٦ ، ج ٤ ص ٢٢٢ .
(١٢) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٦ .
(١٣) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ٧٨ .
(١٤) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ٢١٣ .
(١٥) الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، (تحقيق : محمد سيد كيلاني) ، مصر ١٩٦١ ، ج ١ ص ٧٥ ، ابن خلكان ، الانساب ، ج ٣ ص ١٥٥ .
(١٦) للتفصيل ، يراجع ما كتبه الدكتور طه الحاجرى ، الجاحظ حياته وآثاره ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٨١ - ٢٢٣ .
(١٧) الدينوري ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، عيون الاخبار ، القاهرة (المؤسسة المصرية العامة) ، بلات ، ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ .
(١٨) الحاجري ، الجاحظ حياته وآثاره ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
(١٩) الجاحظ ، البيان والتبيين ، القاهرة ، ط ٣ (تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون) ، ج ٣ ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .
(٢٠) الحاجري ، الجاحظ وآثاره ، ص ١٨٤ .
(٢١) محمد عويس ، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٣٠٢ .
(٢٢) الحاجري ، الجاحظ وآثاره ، ص ٢١١ .
(٢٣) ابو الفرج الاصبهاني ، كتاب الاغاني ، مصر (المؤسسة المصرية العامة) د . ت ، ج ١٠ ص ١١٦ .
(٢٤) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٧ - ٧٨ .
(٢٥) رسائل الجاحظ ، القاهرة (تحقيق : عبد السلام محمد هارون) ، د . ت ، ج ٢ ص ١٨٨ .
(٢٦) المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ص ٣ - ٩٨ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ج ٤ ص ٥٤ ، ياقوت ، معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٦ .
(٢٨) المسعودي ، نفسه ، ج ٤ ص ١٠١ .
(٢٩) ياقوت ، معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١٠٦ .
(٣٠) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ٢١٩ .
(٣١) ياقوت ، معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٧٩ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ٨٠ .
(٣٣) المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ص ١١٤ .
(٣٤) المصدر نفسه ، ج ٤ ص ٩٩ .
(٣٥) نشرت في كتاب رسائل الجاحظ ، ج ٣ ص ٣٠٣ - ٣٥١ .
(٣٦) ياقوت ، معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٩٩ - ١٠٠ .
(٣٧) تراجع رسائل الجاحظ ، ج ٣ ص ١٦٣ - ٢١٩ .
(٣٨) ياقوت ، معجم الادباء ، ج ص ١١٣ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ١١٣ .
(٤٠) عبد السلام محمد هارون ، مقدمة كتاب الحيوان ، بيروت ١٩٦٩ ، ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ .
(٤١) المرجع نفسه ، ج ١ ص ١٢ .
(٤٢) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ٢١٩ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ج ١٢ ص ٢١٢ - ٢١٣ .
(٤٤) المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ص ٢٢٣ .
(٤٥) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ٩٧ - ٩٨ .
(٤٦) جب ، هاملتون ، دراسات في حضارة الاسلام ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٨٧ .
(٤٧) المرجع نفسه ، ص ٩٢ .
(٤٨) رسائل الجاحظ ، ج ص ١٩١ - ١٩٤ .
(٤٩) البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٢ - ١٤ .
(٥٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٠ .
(٥١) رسائل الجاحظ ، ج ٣ ص ١٩٧ .
(٥٢) جب ، دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٩٤ ، يراجع كتاب عيون الاخبار لابن قتيبة ، ج ١ - ٤ .
(٥٣) محمد توفيق حسين ، مفهوم الانسانية والعنصرية عند الجاحظ ، بغداد ١٩٨٥ ، ص ٦ .
(٥٤) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ٣ ص ٢٩١ .
(٥٥) المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٢٩٢ .
(٥٦) المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٢٩٤ .
(٥٧) رسائل الجاحظ ، ج ١ ص ١٢ .
(٥٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٩ .
(٥٩) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٤ .
(٦٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٦٧ .
(٦١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٧٣ .
(٦٢) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٨٥ .
(٦٣) بروكلمان ، كارل ، تاريخ الادب العربي ، ترجمة : د . عبد الحليم النجار ، مصر ١٩٦٣ ، ج ٣ ص ١٠٧ .
(٦٤): جب ، دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٩٣ .

العرب بين الجاهلية والاسلام المقتربات العقائدية ودوافع الشرك

د . خالد ناجي السامرائي

كثر الحديث عن عصر الجاهلية واسهب العلماء والرواة في التطرق لها ، ووصف طبيعتها وان كان هذا الاسهاب سطحيا دون الولوج الى مسارب دقائق حياة الجاهليين وفهم مغزاها ودلالاتها .

اذ وجد العلماء والرواة المسلمون انفسهم على طرفي نقيض مع كل ما جاء به الجاهليون وما مارسوه واعتنقوه . وفي خضم حماستهم للاسلام العظيم وبيان مكامن هذه العظمة ، راحوا يسفهون الحياة الجاهلية وينتقصون من عقلية العربي الجاهلي وينعتونه بمختلف النعوت التي تدور في فلك الجهل والسفة والانحلال .

واذ لا يمكن لاي باحث منصف ان ينكر عظمة الاسلام والرسالة المحمدية التي كان لها الفضل الاول في اخراج الناس من الظلمات الى النور ، لا يمكن ان ننكر أيضاً ونتقاطع بشكل مطلق مع كل جزئيات الحياة الجاهلية ، ويمكن الاستدلال على صحة ما نذهب اليه في هذا السياق من خلال اقرار الرسول العظيم محمد (ص) للكثير من العادات والقيم الجاهلية ، فحب الضيف واكرامه والذود عن الحمى والشرف والنخوة ، والنجدة والصدق والامانة واغاثة الملهوف ، والترفع عن الغدر والخيانة ، وغير ذلك كثير ، كانت مفردات تشكل جانبا مهما من حياة الجاهليين التي اكدها الرسول العظيم (ص) وحث الناس على اعتناقها والعمل بها .

وذهب العلماء العرب وغير العرب في تسفيه الحياة الجاهلية مذهبين ، اولهما الفريق الذي وقع تحت وطأة الحماسة والعاطفة المتطرفة للاسلام فحاول بيان الفرق الشاسع بين ما جاء به الاسلام وما كان الناس عليه في الجاهلية ، وادت الغفلة وحسن النية دورهما في اعطاء الشعوبيين واعداء العروبة مادة دسمة وغنية ليستخدموها في ذكر مثالب العروبة وتعدادها ، وتجريد العرب من مزاياهم الحضارية بدعوى ان الحضارة العربية حديثة عهد ولا يتعدى عمرها عمر الاسلام ، دون الاعتراف بحقيقة ان العرب كانوا ورثة الحضارات العظيمة التي انشاها اسلافهم الساميون على الاراضي العربية .

بينما كان الفريق الثاني من العلماء والرواة وذوو الاصول غير العربية بخاصة يفهم جيدا ان تجريد العرب الجاهليين من كل المزايا الحضارية هو الطريق الامثل ونقطة الشروع التي استند اليها الشعوبيون واستخدموها في تدعيم دعواهم والبرهنه على صحة ما يذهبون اليه في ذم العرب ، ومن ثم اصبح الطريق امامهم سالكا في محاولتهم تقويض الاسلام وتهديمه من الداخل .

ان الحياة العربية الجاهلية غنية بالكثير مما يمكن التطرق اليه للبرهنة على صحة دعوانا ، فالعربي الجاهلي وان كان مشركا بالله فإن هذا لا يمنع انه كان يتمتع بمزايا وخصال كريمة كثيرة ، فمنهم الفارس المغوار وحامي الجار والذائد عن القيم الشريفة العزيزة فضلا عن المقتربات العقيدية والشعائرية الكثيرة مع الاسلام . ويمكننا في هذا السياق ان نستدل على خطل الكثير من

الاحكام والروايات التي ساقها الاخباريون عن تلك الحقبة ببيان طبيعة تلك المقتربات ومغزاها .

لعل الاشراك بالله كان حجر الزاوية في وسم العرب قبل الاسلام بالجهل والضلالة والسبب الرئيس في اطلاق مصطلح الجاهلية على تلك الحقبة من تاريخهم .

ومع اقرارنا بوجاهة الاسباب التي وقفت وراء هذا المصطلح الا ان ذلك لا يعني ان عبادة الاصنام لم يكن لها اسبابها ودلالاتها ، فقد كانت وراءها فلسفة خاصة تضرب في اعماق التاريخ . ان احدى جوانب عظمة الاسلام تكمن في انه اعطى الحلول والاجوبة الناجعة عن كل ما دار من أسئلة ، وحدد بشدة الطرق التعبدية الحقيقية بعد ان رفع عن اعين العرب غشاوة الشرك واحيا ديانة ابيهم ابراهيم ـ عليه السلام ـ هذا يعني ان طقوس الجاهليين وشعائرهم كانت محاولة للاجابة عن تلك الاسئلة واجتهادا يعبر عن الرغبة في الوصول الى نمط من الوشائج الجمعية بين الانسان وربه من جهة ، وبينه وبين الطبيعة من جهة ثانية .

ان من المسلمات في علم الانسان ان كثيرا من العادات والمعتقدات التي تسود بين الناس وتتخذ شكل تقاليد اجتماعية راسخة هي من مخلفات ديانات بدائية ، ووثنية متقدمة ، واساطير وشعائر وطقوس متوارثة وانها تطورت عبر الاجيال وتاثرت حتى بالديانات السماوية وانها تطبع سلوك كثير من الناس وتنعكس في نتاجهم الثقافي والفني والادبي ، موحدين وغير موحدين .

« وتشخص الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية ظواهر من هذه العادات والمعتقدات ضمن مسميات شتى منها : « الشمانية » فقد اخذت من كلمة « شمن » Shaman ومعناها كاهن او طبيب «شمان » او من كلمة Shemen التي معناها صنم او معبد او من اصل اخر . ويراد بها ديانة تعتقد بالشرك اي بتعدد الالهة او بعبادة الارواح مع عبادة الطبيعة لاعتقادها بوجود ارواح كامنة فيها ويعتقد في هذا الدين ايضا بوجود اله اعلى هو فوق جميع الارواح والقوى المؤلهة وبتاثير السحر »[١]

وقد حدد علماء تاريخ الاديان ديانات اخرى تعبد الاشياء المادية الجامدة التي لا حياة فيها وتقدسها ، لاعتقاد اصحابها بوجود قوة سحرية غير منظورة فيها تلازمها ملازمة مؤقتة ، او دائمة . واتباع هذه الديانات لا يعتقدون بقدرة هذه المظاهر الجامدة على التاثير ، بل يعتقدون ان ارواحا تسكنها هي المسؤولة عن تسيير الطبيعة ، والمظاهر الجامدة على هذا لا تحظى بقدسية لذاتها بقدر ما تمثل لاتباع هذه الديانات منازل للارواح المقدسة .

ويبدو ان بعضا من ديانات الجاهليين لم يبتعد كثيرا عن فكرة حلول روح الاله في الحجر او في رموز الطبيعة الجامدة ، وكانت عبادتهم للاصنام في حقيقتها عبادة للروح التي تسكنها والتي تقربهم الى الاله زلفى : يقول الله تعالى في محكم كتابه : « الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار » .[٢]

« ويتبين من هذه الاية ومن ايات اخرى ان فريقا من العرب كانوا يعتقدون بوجود الله ، وانه هو الذي خلق الخلق ، وان له السيطرة على تصرفات عباده وحركاتهم ولكنهم عبدوا الاصنام وغيرها ، واتخذوا الاولياء والشفعاء لتقربهم الى الله زلفى » .[٣]

ان فكرة التقرب الى الله من خلال مخلوقاته هي فكرة تضرب عميقا في جذور التاريخ فلا غرابة ان يعتقدها العربي الجاهلي فيتقرب الى الله (عز وجل) من خلال الاحجار والنجوم والشمس والقمر والاشجار وغيرها من رموز الطبيعة ، ولذا كانت الرموز الطبيعية تكتسب دائما اهمية استثنائية في المعتقد الجاهلي ، وحتى الاصنام التي ينحتها الانسان ويعبدها لا تعبد لكونها من نحته وابتكاره بل لانها متشكلة من الاحجار ، وهنا يكمن سر قدسيتها انذاك .

وفكرة التقرب الى الله من خلال مخلوقاته لم تقتصر على الرموز الطبيعية ، بل تجاوزتها الى المخلوقات الحية . اما ما تناقله الاخباريون عن اناس كانوا يعبدون الهة يصنعونها من التمر او سواه ثم ياكلونها حينما يجوعون فمستبعد .[٤]

اذ ان دراسة طبيعة معتقد الجاهليين الديني ومكامن اسراره وفلسفته وبخاصة من خلال النص القراني الكريم يدفع الى الشك في صحة هذه الاخبار ، فليس من المعقول ان يعبد العربي الها مصنوعا من التمر ثم ياكله ، فهذا المنحى مخالف تماما لفكرة عبادة الاصنام التي تتشكل من الاحجار التي يعتقدون بحلول الروح فيها ، فالتمر على هذا لا يصلح مادة لصنع الاصنام لانه لا يمتلك من السمات ما يؤهله لحمل روح الاله ، ثم ان اكل هذا الاله يحيله الى ما يانف الجاهلي من الاقتراب منه .

وهناك الكثير من الاشارات التي تفيد ان اقواما سامية قطنت المنطقة العربية وما حولها ، كانوا يحرقون الهتهم او ملوكهم الذين عبدوهم ، وقد حدت هذه الطقوس ببعض الباحثين « الى الظن بان هذه العادة ، كانت مبنية على فكرة قوى النار التطهيرية ، فهي اذ تاتي على العناصر التي لابد ان تفسد وتفنى في الانسان تجعله اهلا للاتحاد بما هو الهي ولا يقبل الفناء ، والاناس الذين كانوا يصنعون الهتهم من شبه انفسهم ، ويتصورون ان الالهة معرضة لما هم معرضون له من انحلال وموت ، من الطبيعي ان يظنوا ان النار ستغدق على الالهة ما تغدق على البشر حسب اعتقادهم فيحسبون انها تطهرهم من رجس الفساد والانحلال ، تفريق الفاني من الخالد في تكوينهم وتضفي عليهم شبابا ازليا »[٥]

فهم لا يأنفون من حرق الهتهم وملوكهم الذين عبدوهم قبل

الاله والتخلص منه ، انما يمتقدون جازمين انهم بحرقه يبقونه حيا الى الابد ، بعيدا عن يد الانحلال والفناء ، فكومة الرماد المتخلفة ما هي الا جلده الذي نضاه عنه اما هو فبعيد في عوالمه الاثيرية في السماء ، فوق الاشجار ، يطير مع الريح ، ينزل مع المطر ، ينبت مع الحشائش والورود .

فهل كان العربي الجاهلي بعيدا عن روحية هذه العادة المقدسة وان لم يلجأ اليها ؟

نقول : انه ليس من المنطق بمكان ان يحيل العربي الجاهلي الهه الى محض فضلات بينما دأب اسلافه الساميون على البحث عن عوالم اثيرية لارواح الهتهم تبعدها عن نجاسة الارض وما يعلق باجسادها من شوائب .

وقد اولت الديانات السامية بعامة والعربية منها بخاصة اهمية استثنائية للروح ، فكان الاحياء يحملون من القدسية ما لا يحمله الاموات ، فقد كان « ملوك بابل الاوائل يعبدون بصفتهم الهة ما داموا احياءً »[6] وان هذه الصفة تنتفي عنهم بمجرد موتهم وتنتقل بطريقة ما يعتقدونها الى من يخلفهم ، وفكرة التقرب الى الله من خلال البشر واعتقاد بعض الناس بها مصورة في بعض مواضع القران مثلما ورد في سورة يوسف حين اراد اخوة يوسف التوبة والرجوع الى الله ، فانهم لجأوا الى ابيهم ليدعو لهم الله ليغفر لهم « قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين ، قال سوف استغفر لكم ربي انه هو الغفور الرحيم » .[7] فاخوة يوسف الذين ثقلت عليهم السيئات لالقائهم اخيهم في الجب ، رأوا ان دعاءهم قد لا يجاب لمعصيتهم ربهم ، فلم يجدوا افضل من ابيهم نبي الله يعقوب (ع) ليفعل ذلك لانهم اعتقدوا انه نبي مقرب ودعاؤه يلقى استجابة افضل من الله تعالى وبخاصة لكونه من تحمل تبعة اثامهم ، وورد عن انس (رض) انه قال : (قحط الناس فاستسقى عمر بالعباس وقال : اللهم انا كنا اذا قحطنا نتوسل اليك بنبيك فتسقينا وانا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقنا ، قال فسقوا)[8]

هذا الامر يدلل على ان المسلمين الاوائل اقروا مثل هذه العادات بعد ان شذبوها ورفعوا عنها ما يعتريها من شوائب الوثنية والشرك واعطوها مسحة الايمان والتوحيد .

واتخاذ المشركين الانداد لله ، والوسائل للوصول اليه ومناجاته لا ينفي ايمانهم بوجود اله خالق اعظم ، هذا الايمان تؤكده ادلة نقلية كثيرة ، والا فما معنى ان يؤمن العرب بان الكعبة بيت الله ؟ وما معنى ان يقدسوها كل هذا التقديس ويجتنبوا صيد طيرها وسفك الدم في حرمها ؟

انهم كانوا يتشبثون ببقايا ديانة ابيهم ابراهيم (ع) وان ادخلوا عليها الكثير من المعتقدات والشعائر التي لا تمت لها بصلة ، فلولا ايمانهم بالخالق الاعظم لما ركن عبد المطلب بن هاشم الى الله سبحانه ولما اوكل اليه حماية بيته يوم انبرى ابرهة الاشرم مصطحبا فيله لهدم البيت العتيق ، حينها اكتفى عبد المطلب بالسعي لاسترداد عدد من الابل كان جيش ابرهة قد صادرها وقال قولته الشهيرة حين عوتب بانه يهتم بامر الابل في الوقت الذي يتهدد الكعبة خطر داهم : « انا رب الابل وللبيت رب يحميه » فهل كان عبد المطلب ينتظر حماية البيت والذود عنه ضد جيش الاحباش اللجب من بضعة احجار منحوته ام انه كان يعلم علم اليقين ان للبيت رباً لا ينام ؟ رباً يشعر ويتحسس ويسمع ويرى ما يراد ببيته وحرمه وحرمته فكان نصر الله لبيته اية خلدها القران تمثلت بطير ابابيل ترمي الجيش الاثم بحجارة من سجيل فجعلته كالعصف الماكول .

ولم يغفل الشعراء الجاهليون الاشارة الى الله (جل شانه) والتنويه بصفاته القدسية ، الامر الذي يشير بصراحة الى ايمان عميق برب الارباب وتسليم لا يشوبه الشك بقدرته غير المتناهية على الفعل . يقول طرفة بن العبد ذاكراً الله العلي القدير الذي لا حكم سوى حكمه :

وتقــــول عـــــاذلتي وليس لهـــــا
بغـــــدٍ ولا مــــــا بعــــــده علمُ
ان الثــــراء هــــو الخلــــود وان
المـــرء يكـــرب يـــومـــه العُـــدمُ
ولئن بنيت الى المشقّــــــــــر في
هَضب تُقصّــــر دونــــــه العصمُ
لتُنقبَنْ عني المنيـــــــةُ ا
نّ الله ليس لحُكمــــــــــه حُكمُ[9]

وحكم الله الذي لا يقف امامه شيء ولا يحول دونه حائل يتبدى من خلال عطائه ومنحه الارزاق . فهو المعطي وهو المجزي ، فلم يصل الينا ما يشير الى ان الجاهليين كانوا يسبغون هذه الصفات على غير الله فلا العزى ولا اللات ولا هبل ولا مناة ولا غيرها من الاصنام كانت توسم بهذه الصفات . وهذا يدل على وعي عال بالفرق بين من يعطي ويمنع ويحيي ويميت وبين الاصنام التي تتوسط بين المرء وبين الاله الاكبر لعدم الاهلية للصلة المباشرة معه على حسب اعتقادهم .

يقول النابغة الذبياني عن عطاء الله (جل جلاله)

لهم شيمـــة لم يعطهـــا اللـــه غيـــرهم
من الجـــود والاحـــلام غيـــر عـــوازبِ[10]

ويقول ايضا في معرض مديحه للنعمان بن المنذر ملك الحيرة مشيرا الى ان الله هو الملاذ الاخير للانسان وليس ثمة ملاذ اخر بعده :

حلفت ، فلم اتــرك لنفســك ريبــة
وليس وراء اللـــه للمــرء مــذهبُ[11]

ثم يضيف مشيرا الى ان الله قد اعطى النعمان ، وليس إله غيره يعطي :

ألم تر أن الله أعطاك سورة
ترى كل ملك دونها يتذبذب(١٢)

وحاتم الطائي كان يؤمن هو أيضا بأن الأرزاق من عند الله، ويبدو أن هذه الفكرة كانت متداولة بين العرب بتأثير الحنيفية، يقول:

فلا تلتمس رزقا بعيش مقتر
لكل غد رزق يعود جديدُ
ألم تر أن الرزق غاد ورائح
وأن الذي أعطاك سوف يعيدُ(١٣)

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة أشار الله فيها الى أن فئة من الكفار كانوا يؤمنون بالله وقدرته وسطوته وأنه خالق كل شيء، يقول عز من قائل «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله، فأنى يؤفكون».(١٤)

وفي سورة أخرى سؤال آخر موجه للمشركين «ولئن سألتهم من أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها، ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون»(١٥)

• ومثلما كان الايمان بالله موجودا وإن شابه الشرك وشابه بعض معالم الركون الى أحجار اتخذها أصحابها واسطة بينهم وبين الله، فإن الايمان بعالم ما بعد الموت كان موجودا أيضا، ولكن بصورة ضعيفة. فقد أشار الشعراء الجاهليون في مواضع من أشعارهم الى فكرة الايمان بيوم الحساب وعالم ثان يحيا فيه الانسان وينشر فيه الناس بعد موتهم ويسألون عما اقترفته أيديهم وما جنته أنفسهم. يقول طرفة بن العبد في اشارة واضحة الى ايمانه بأن الانسان مسؤول عن أعماله ومحاسب على سيئاته:

فكيف يرجي المرء دهرا مخلدا
وأعماله عما قليل تحاسبهُ(١٦)

ومثلما آمن طرفة بالحساب واليوم الآخر آمن حاتم الطائي بأن الله قادر على أن يحيي العظام وهي رميم وينشر الموتى للحساب يقول:

أما والذي لا يعلم الغيب غيره
ويحيي العظام البيض وهي رميمُ
لقد كنت أطوي البطن والزاد يُشتهى
مخافة يوما أن يُقال لئيمُ(١٧)

ويقول زهير بن أبي سلمى في السياق ذاته:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم
ليخفى ومهما يُكتم اللهُ يعلمِ
يُؤخر فيوضع في كتاب فيدخر
ليوم الحساب او يُعجل فيُنقمِ(١٨)

وكان للجاهليين بعض المعتقدات التي تدل على ايمان باليوم الآخر. ومن ذلك ما يفعلونه حين يموت الرجل منهم، حيث يعمدون الى راحلته التي ركبها، فيوثقونها على قبره معكوسة رأسها الى يدها، ملفوفة الرأس في وليتها، فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت ليركبها اذا خرج من قبره. وكانوا يقولون ان لم يفعل هذا، حشر يوم القيامة على رجله وكانت تلك الناقة التي يفعل بها هذا تسمى «البلية» وقال ابو زبيد الطائي، وذكر نساء مسلبات في مأتم فشبههن بالبلايا:

كالبلايا رؤوسها في الولايا
مانحات السموم حر الخدود(١٩)

وقال عمرو بن زيد الكلبي يوصي ابنه:

ابني زودني اذا فارقتني
في القبر، راحلة برحل قاترِ
للبعث اركبها اذا قيل اظعنوا
مستوسقين معا لحشر الحاشرِ
من لا يوافيه على عيرانة
والخلق بين مدفع او عاثرِ(٢٠)

وكانوا يسمون الطريق الذي يقطعونه وصولا الى المستقر الاخروي «الهار» ويعتقدون انه واد سحيق طويل يزدحم فيه الناس ويتدافعون. يقول جريبة بن اشيم الفقعسي يوصي ابنه ايضا ليعد له بلية صالحة تعينه على عبور الهار

يا سعد اما اهلكن فانني
اوصيك ان اخا الوصاة الاقربُ
لا تتركن اباك يعثر راجلاً
في الحشر يصرع لليدين وينكبُ
واحمل اباك على بعير صالح
وتق الخطيئة انه هو اصوبُ
ولعل لي مما جمعت مطية
في الهار اركبها اذا قيل اركبوا(٢١)

ولهذه الاسطورة الدالة على الايمان باليوم الاخر وبحياة ثانية نظائر في ميثولوجيا العراقيين القدامى ومن بعدهم المصريين والاغريق، اذ تمثل الميثولوجيا الاغريقية واسطة العبور الى العالم الآخر وهي الناقة في الحالة العربية - بقطعة نقود توضع تحت لسان الميت وتدفن معه. يعتقد الاغريق انها ستعين الميت على رشوة ملك النهر في العالم السفلي لكي ينقله بزورقه الى الضفة الاخرى حيث المستقر الاخير، اما الفراعنة فأمرهم أشهر من ان يغيب عن احد، اذ تمثل الاهرامات بما تضمه من مومياء الفرعون وحوائجه وكنوزه وخدمه خير معبر عن الايمان بعالم ثانٍ يُنشر فيه الملك فيجد كل ما يحتاج اليه.

ومع وجود دلائل على تأثر العرب الجاهليين بالاقوام المجاورة لهم ولا سيما الساميين منهم الا اننا لا نملك جوابا قاطعا عن الكيفية التي تصور فيها «اولئك الجاهليون حدوث

البعث والحشر ، هل هو قصاص وثواب ، وعقاب وحساب ، وجنة ونار ، او هو بعث وحشر لا غير ، فاهل الاخبار لم ياتوا عنه بجواب ، ولم يذكروا رأي تلك الفئة المقرة بالبعث والحشر في ذلك . ولهذا فليس في استطاعتنا اعطاء صورة واضحة عن الحشر وعما يحدث بعده من تطورات وامور »[٢٢] على حسب معتقد الجاهليين .

وعلى الرغم من هذه الاشارات الدالة على ايمان فئة من الجاهليين باليوم الاخر الا ان ما ورد في القران الكريم يشير بوضوح الى ان الاكثرية الغالبة من اهل الجاهلية لم يكونوا يؤمنون الا بالحياة الدنيا ، ومن هؤلاء مشركو قريش الذين جادلوا الرسول (ص) في اليوم الاخر واستهزأوا به حين اعلمهم انهم مبعوثون ليوم لا ريب فيه يحاسبون على اعمالهم . يقول الله سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين : « وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين »[٢٣]

بل ان الايمان باليوم الاخر جوبه باشد انواع الجحود والمعارضة ، وكان علامة مميزة للامم الكافرة . فكم من امة سلفت جاءها رسول من رسل الله يدعوهم الى الوحدانية والى الايمان بعالم الغيب والتسليم باليوم الاخر كفرت واصمت اذانها عن سماع الحق . يذكر الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه حكاية امة من تلك الامم « ثم أنشانا من بعدهم قرنا اخرين • فارسلنا فيهم رسولا منهم ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون • وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الاخرة واترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا الا بشر مثلكم ياكل مما تاكلون منه ويشرب مما تشربون • ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون • ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم تخرجون • هيهات هيهات لما توعدون • ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين • ان هو الا رجل افترى على الله كذبا وما نحن له بمؤمنين »[٢٤]

• اما الايمان بعالم الجن في الجاهلية فهو ايمان لا لبس فيه ، فالامثلة على ذلك لا تحصى ولا تعد ، بل ان الامر وصل بالعرب ـ بحسب بعض هذه الاخبار ـ الى الاعتقاد بان الجن تقول الشعر ، وتتقاتل فيما بينها وتقتل الرجال مثلما قتلت سعد بن عبادة ، وسمع الناس هاتفا يقول :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نُخطِ فؤاده[٢٥]

ورأت العرب ان البيت المشهور :

وقبر حرب في مكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر[٢٦]

قد قالته الجن بالنظر لقرب مخارج حروفه وعدم القدرة على النطق به ثلاثا ووضعت له خرافة زعمت فيها ان هذا البيت مما قالته الجن بعد قتلها لحرب بن امية .

ومما نسجوه ايضا قولهم ان الجن قتلت مرداس بن ابي عامر السلمي واستهوت طالب بن ابي طالب وغيبته بعد خروجه مع قريش لقتال المسلمين في معركة بدر . وزعموا ايضا ان الجنيات قد يتزوجن من الانسيين وما شابه ذلك من اخبار يعد معظمها من نسج الخيالات الساذجة ومن صنع المخيلة الشعبية الخصبة ، المهم في هذا كله الخلوص الى نتيجة مفادها : ان من يؤمن بوجود الجن لابد ان يكون عقله ومخيلته ووعيه على استعداد للايمان بغيبيات اخرى .

• اما أخبار الامم السالفة فليس من الصواب الاعتقاد بان العرب لم يكونوا على دراية بجوانب منها ، بل انهم بشكل او باخر كانوا يعرفون نتفا من تلك الاخبار ويلمون بانباء عن غضب الهي حل بامم جاورتهم وكان كفرها مدعاة لارسال حاصب من السماء او صاعقة او امطارهم بحجارة من نار او غيرها من الوان العذاب ، واشارة الشعراء الجاهليين الى الامم السالفة كثيرة مطردة ، فها هو طرفة بن العبد يضمن شعره اخبار لقمان بن عاد وذي القرنين فيقول :

الم تر لقمان بن عاد تتابعت
عليه النسور ، ثم غابت كواكبه
وللصعب اسباب يحل خطوبها
اقام زمانا ، ثم غابت مطالبه
اذا الصعب ذو القرنين أرخى لواءه
الى مالك ساماه ، قامت نوادبه
يسير بوجه الحتف والعيش جمعه
وتمضي على وجه البلاد كتائبه[٢٧]

ويقول ايضا مشيرا الى نبي الله داود

وهم ما هم ، اذا ما لبسوا
نسج داود لبأس محتضر[٢٨]

وعلى المنوال ذاته يتطرق النابغة الى بعض ما اصاب الامم السالفة من هلاك هو حق مكتوب على بني البشر :

ولقد راى ان الذي هو غالهم
قد غال حمير قيلها الصباحا
والتبعين ، وذا نواس غدوة
وعلا اذينة سالب الارواحا[٢٩]

وذو نواس الذي عناه النابغة هو ملك اليمن وقصته مع اهل نجران معروفة ، اذ يذكر ان ذا نواس هذا كان على دين اليهودية واراد ان يرغم نصارى نجران على ان ينسلخوا من دينهم ويتهودوا

« فسار اليهم ذو نواس بجنوده من حمير وقبائل اليمن ، فجمعهم ثم دعاهم الى دين اليهودية ، فخيرهم بين القتل والدخول فيها ، فاختاروا القتل ، فخذ لهم الاخدود ، فحرق بالنار ، وقتل بالسيف ومثل بهم كل مثلة ، حتى قتل منهم قريبا من عشرين الفا » .[٣٠]

وقد اشار القران الكريم الى قصة اصحاب الاخدود ، اذ يقول جل شأنه : « قتل اصحاب الاخدود * النار ذات الوقود * اذ هم عليها قعود * وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود * وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد » .[٣١]

اما قصة عاد التي ذكرها القران الكريم فانها كانت معروفة بشكل او باخر للجاهليين لكن ليس بتفصيلاتها القرآنية التي غابت عنهم واراد الله ان يبرهن من خلالها ومن خلال قصص اخرى لم يسمعوا بها على نبوة الرسول (ص) ودليلا على ان ما جاء به الرسول (ص) ليس من عنده بل هو وحي يوحى اليه من الله جل شانه . يقول طرفة مشيرا الى عاد وما اصابهم :

ولقد بدا لي انه سيغولني
ما غال عادا والقرون فاشعبوا[٣٢]

(ومن الاخبار الاخرى التي تناولها الشعراء الجاهليون قصة الحضر وهي مدينة في العراق بين دجلة والفرات بحيال تكريت وكان بها رجل من الجرامقة يقال له الساطرون وهو الذي يقول فيه ابو دؤاد الايادي :

وارى الموت قد تدلى من الحضـ
ـر على رب اهله الساطرون

والعرب تسميه الضيزن وقد ذكره الاعشى في شعره ايضا اذ يقول :

الم تر للحضر اذ اهله
بنعمى وهل خالدا من نعم[٣٣]

وقال فيه عدي بن زيد العبادي :

واخو الحضر اذ بناه واذ دجـ
ـلة تجبى اليه والخابورُ
شاده مرمرا وجلله كلـ
ـسا فللطير في ذراه وكورُ
لم يهبه ريب المنون فباد الـ
ـملك عنه فبابه مهجورُ[٣٤])[٣٥]

وقد اخبر الله سبحانه وتعالى المشركين من خلال القران الكريم بقصص الامم السالفة وما حل بهم جزاء كفرهم وعصيانهم ، وحثهم على تجنب ما يمكن ان يحيق بهم وخاصة انهم كانوا يعرفون ديار هذه الاقوام ويمرون عليها ويشاهدون ايات الله عيانا . يقول جل شانه عن قوم لوط وخرائبهم « وان لوطا لمن المرسلين * اذ نجيناه واهله اجمعين * الا عجوزا في الغابرين * ثم دمرنا الاخرين * وانكم لتمرون عليهم مصبحين * وبالليل افلا تعقلون » .[٣٦]

وربما لهذا السبب كان من امر العرب انهم اذا ما امطرتهم السماء بماء عزيز يطول هطوله وتصحبه الرعود والبروق يلجؤون الى كهوف الجبال وشعابها ويصطحبون معهم القيان فيسكرون على صخب الموسيقى والطبول محاولة منهم التغطية على صوت الرعد كأنهم بذلك يحاولون دفن خوفهم من عذاب الله وتناسيه ، لانهم كانوا يستحضرون ما تراكم في عقلهم الباطن من خوف تاتى لهم مما يعرفونه عن الامم الضالة التي اصبحت اثرا بعد عين كقوم صالح او قوم هود او قوم شعيب وغيرهم من الذين سكنوا في الجوار فضلا عن احساسهم بانهم على الضلالة وان ما هم عليه لا يمثل حقيقة ديانة ابراهيم (ع) وانما هي نتف من مفردات دينه دخلتها شوائب وخرافات كثيرة اخرجتهم من هذا الدين واعادتهم الى الشرك الذي جاء سيدنا ابراهيم (ع) من اجل نبذه ومحاربته .

يقول طرفة عن يوم الدجن وكيف يحاول تقصيره - اي عدم الاحساس بطوله نتيجة الرعب - بالشرب ومصاحبة النساء الحسناوات :

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب
ببهكنة تحت الطراف المعمد[٣٧]

يقول الله سبحانه وتعالى واصفا حال المشركين في رعبهم من البروق والرعود « او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين »[٣٨]

* وتعد الحنيفية التي كانت معروفة الى حد ما في الجزيرة العربية اكثر المعتقدات مساساً بالاسلام واشدها اقترابا منه . فكانت فئة من العرب تتحنف وترفض عبادة الاصنام وتلتمس دين الحنيفية وهو دين ابراهيم الخليل (ع) . يقول الله سبحانه وتعالى واصفا ابراهيم (ع) : « ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين »[٣٩]

ولان ابراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولان هاتين الديانتين دخلتهما شوائب كثيرة فان هذه الفئة المتحنفة لم تر فيهما مبتغاها ولم تطمئن نفوسها الى معتقدهما في الله ، وبالتالي فقد ظلت تلتمس دين الحنيفية التي كان عليه ابراهيم ، ومن هؤلاء الاحناف عثمان بن الحويرث ، وورقة بن نوفل ، وزيد بن عمرو بن نفيل الذي (اعتزل الاوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الاوثان ونهى عن الموؤدة وقال : اعبد رب الخضراء ، ويبادىء قومه بعيب ما هم عليه وكان يقول : اللهم لو اعلم اى الوجوه احب اليك سجدت اليه . ولكني لا اعلمه ثم يسجد على راحته . وكان زيد اول من عاب على قريش ما هم عليه من عبادة الاوثان . ثم خرج يلتمس دين ابراهيم (ع) فجال ارض الشام حتى اتى البلقاء فقال له راهب بها عالم : قد اظلك زمان

نبي يخرج في بلادك يدعو الى دين ابراهيم . فاقبل بسبب قول الراهب مسرعا يريد مكة . فلما توسط ارض جذام عدوا عليه فقتلوه).[40]

ومن الاحناف المشهورين امية بن ابي الصلت الثقفي الذي (يذكرون عنه انه بعد ان صبا عن قومه وتحنف ، لبس المسوح على زي المترهبين في هذه الدنيا ورافق الكتب ونظر فيها ، ليستلهم منها العلم والحكمة والرأي الصحيح ، ثم حزم الخمر على نفسه مثل بقية المتالهين ، وتجنب الاصنام وصام ، والتمس الدين وذكر ابراهيم واسماعيل).[41] ومن اشعاره في الحنيفية .

كـل دين يـوم القيـامـة عنـد اللـه
الا دين الحنيفيـة زور[42]

ويُروى ان الرسول (ص) كان معجبا بشعر امية وكان حريصاً على سماعه ومن ذلك ما رواه الشريد ابن سويد الثقفي اذ قال : (انشدت رسول الله (ﷺ) مائة قافية من شعر امية بن ابي الصلت . يقول بين كل قافية « هيه » وقال : « كاد ان يسلم »[43]

● فضلا عما تقدم فان الجاهليين لم يبدوا استغرابهم من انسية الرسول محمد (ﷺ)ولم يستنكروا ان يكون نبيا يمشي في الاسواق وياكل الطعام الا من باب الجدل المحض الذي لا يراد منه الوصول الى الحقيقة بقدر ما يراد به الجحود وصم الاذان ، وقسوة القلب ولم يكن سوى امر مفتعل لا يعبر عن رأي مستقر في وعيهم . يقول سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين : « وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا »[44]

فاذا كان استغرابهم واستهجانهم صحيحين فاين هم من اليهود الذين جاوروهم وسمعوا منهم اخبار التوراة ونبي الله موسى (ع) ؟ واين هم من الاحناف الذين حدثوهم عن دين ابراهيم واسماعيل (عليهما السلام) ؟ واين هم من اخبار الانبياء الاخرين ؟ افلم يعلموا انهم جميعا من البشر ، ياكلون الطعام ويمشون في الاسواق ، ويتزوجون وينجبون ، ويعملون ويسعون في الارض ؟

● ولم تقتصر المقتربات العقائدية بين الجاهلية والاسلام على الكليات فقط ، بل تعدتها الى جزئيات كثيرة تمثل نواهي حث الاسلام العباد على اجتنابها مثل اكل الدم ولحم الخنزير وشرب الخمر ، فكان من الجاهليين من حرم على نفسه شرب الخمر لما كان يرى فيها من وسيلة تخرج المرء من وقاره وتحط من قدره ومنزلته ، ومن ذلك ما يروى عن قيس بن عاصم المنقري انه سكر فغمز عكنة ابنته ، فلما اخبر بذلك حرمها وقال في ذلك :

رأيت الخمر مصلحـة وفيهـا
خصـال تفسـد الرجـل الكـريمـا
فـلا ، والله ، اشـربهـا حيـاتي
ولا ادعـوا لهـا ابـدا نـديمـا
فـان الخمـر تفضـح شـاربيهـا
وتجنيهم بهـا الامـر العظيمـا
اذا دارت حميـاهـا تعلت
طـوالـع تسفـه المـرء الحليمـا

ومن الجاهليين من حرم على نفسه القداح والميسر ، ومن هؤلاء عفيف بن معد يكرب الكندي وبهذا سمي « عفيفا » وكان اسمه شراحيل اذ قال :

قـالت لي : هلم الى التصـابي
فقلت : عففت عمـا تعلمينـا
وودعت القـداح وقـد اراني
بهـا في الـدهـر مشغـوفا رهينا

وقال الاسلوم اليامي وكان ممن حرم الزنا والخمر في الجاهلية :

سـالمت قـومي بعـد طـول مظـاظـة
والسلم ابقى في الامـور واعـرفُ
وتـركت شـرب الـراح وهي اثيـرة
والمـومسـات ، وتـرك ذلـك اشـرفُ
وعففت عنـه يـا أميم تكـرمـا
وكـذاك يفعـل ذو الحجى المتعففُ[45]

ومن الجاهليين من اتى فعلا وافق حكم الاسلام ، ومن ذلك توريث البنات ، فقد كانت العرب مصفقة على توريث البنين دون البنات . فورث ذو المجاسد وهو عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر ماله لولده في الجاهلية للذكر مثل حظ الانثيين . فوافق حكم الاسلام[46]

بل ان الظلم الذي كان سمة ملاصقة للجاهلية لم يكن فعلا اصيلا عند اصحاب الشرف والرفعة من العرب ، فقد انف معظم العرب من ان ياتوه ، وترفعوا عن سلب حقوق الغير والتعدي على حرمات الناس ، ولهذا فقد اقترن الظلم بالسفلة والسوقة دون الاشراف والسادة وكرام الناس . وليس ادل على مقت الاشراف والحريصين على السؤدد للظلم وسلب الحقوق من الحلف الذي تداعت اليه قريش واجتمعت (في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وسنه ، وكانوا بني هاشم ، وبني المطلب ، وبني اسد بن عبد العزى ، وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة فتحالفوا وتعاقدوا ان لا يجدوا بمكة مظلوما من اهلها او من غيرهم من سائر الناس الا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته ، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول ، وشهده رسول الله (ﷺ) فقال حين ارسله الله تعالى : لقد شهدت مع عمومتي حلفا في دار عبد الله بن جدعان ما احب ان لي به حمر النعم ، ولو دعيت به في الاسلام لاجبت)[47]

● وعلى الرغم مما اثبتناه في بحثنا هذا وما اشرنا اليه من مقتربات عقيدية بين الاسلام والجاهلية ووشائج ثقافية واجتماعية ونفسية وصلت بينهما فان ذلك لا يعني باى حال من

الاحوال ان مرحلة الجاهلية لم تكن مرحلة قلقة مضطربة وفترة ارهاص لتغيير كبير وجديد ، ولاتعني هذه المقتربات وتلك الوشائج ان الاسلام كان امتدادا لفكرة منتشرة بين الناس عمل النبي على اظهارها وتوكيدها كما قد يزعم من ينكر فضل الرسول (ﷺ) وقدسية الوحي ولكن الاسلام كان استجابة لضرورة قائمة جاءت في حينها الموقوت من لدن رحيم عليم كتب على رسوله ان يبشر وينذر ويتحمل بصبر وجلد ضروبا من الارهاق واللجاجة والاذى . لقد شاءت ارادة الله ان يكون الاسلام الخلاصة النقية التي تبلورت فيها كل امال هذه الامة وتمثلت فيها مطالبها النفسية ، ومثالها العليا[48]

فضلا عن ذلك فان تلك المقتربات ظلت منقوصة ، وقاصرة عن اداء مهمتها بالشكل المطلوب حتى جاء الاسلام ووضعها في اطارها وسياقها الصحيحين ولعل نقصانها وقصورها يعودان الى سببين رئيسين :

اولهما : ان تلك المقتربات لم ينتظمها سياق واحد يمكن ان نستدل منه على وعي جماعي باهميتها وارادة مشتركة لتمثلها ، فقلما كان العربي يمارس طقوسه ويعيش حياته مستلهما تلك المقتربات بالكامل ، بل ان الدارس يمكنه ان يخلص بسهولة الى ان تلك المقتربات التي وضعنا اليد عليها كانت خلاصة بحثية ونتاجا لفحص ونظر متمعنين لفترة الجاهلية باكملها ، انها نتف متناثرة موزعة بين هذا الشخص او ذاك ، وهذه القبيلة او تلك ، فحين تنتدب قريش الى دفع الظلم عن المقهورين كانت في الان ذاته تئد البنات وتمارس الزنا ، وكان العربي الذي يانف من شرب الخمر ، يأكل اموال الايتام او يمنع ارثه عن البنات ويستأثر بالحقوق ، والحال نفسه مع من يدعو الى السلم وينبذ التناحر ويستقسم بالازلام ويرابي في وقت واحد .

وبطبيعة الحال فان الاسلام لم يدعُ الى مكرمة وينبذ اختها ، بل انه بعقيدته السمحاء كان منظومة متكاملة لا يعتريها الوهن ولا يخترمها النقصان ، فقد دعا الى مكارم الاخلاق كلها بما تستحيل معه تلك المكارم الى دين جمعي مُلزِم قبل ان تكون نزعة اجتماعية وثقافية ونفسية يلتزمها البعض ويدعها البعض الاخر ، او ينتقي منها الشخص ما يلامس نفسه ويدع منها ما لا يراه مناسبا .

ثانيهما : ان تلك المقتربات قد افرغت من محتواها يوم اقترنت بعبادة الاصنام ويوم مارسها من يشرك بالله ويتخذ له اندادا .

ان الاسلام جاء بمحظورات عدة لا يمكن الاقتراب منها او تخطي حدودها اولها التوحيد وعدم الاشراك وما يستتبعه من خلوص العمل لوجه الله تعالى . فلا قيمة لعمل مهما كان محمودا ومهما كان متطابقا مع حكم الاسلام طالما اقترن في ذات المرء العامل وفي عقله بالشرك ، لان العمل حين لا يراد به وجه الله يتحول سعيا الى مجد شخصي ومكانة دنيوية ، قد لا يحرمها الجاهلي ولكنها ستكون في المحصلة النهائية حظه الذي لا حظ له غيره وهو في الاخرة من الخاسرين .

فالمشرك لا ينفعه الخير لان الذي ابتغاه كان لمجد او لعصبية او لسؤدد ومن ذلك ما قالته عائشة (رض) لرسول الله (ص) (ان عبد الله بن جدعان كان يطعم الطعام ويقري الضيف ، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة ؟ فقال« لا : انه لم يقل يوما : رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين »[49]

وكان عبد الله بن جدعان من اجواد قريش وقد حجر رهطه عليه لما أسن (فكان اذا اعطى احدا شيئا رجعوا على المُعطى فاخذوه منه فكان اذا سال سائل قال : « كن مني قريبا اذا جلست فاني سالطمك . فلا ترضى الا بان تلطمني بلطمتك او تفتدي لطمتك بفداء رغيب ترضاه . وله يقول ابن قيس الرقيات :

والـذي ان اشـار نحـوك لطمـا
تبـع اللطم نـائـلٌ وعطـاءُ[50]

وذكروا ان امية بن ابي الصلت دخل على عبد الله وعنده قينتان له . فلما رآهما قال : « انعم صباحا ، ابا زهير » ثم انشا يقول :

أأذكـر حـاجتي ام قـد كفـاني
حيـاؤك ؟ ان شيمتـك الحيـاءُ
خليـلٌ : لا يغيـره صبـاح
عن الخلق الجميـل ولا مسـاءُ
وارضـك كـل مكرمـة بنـاهـا
بنـو تيم وانت لهـا سمـاءُ
اذا أثنى عليـك المرء يـومـا
كفـاه من تعرضـه الثنـاءُ
تبـاري الريـح مكرمـة ومجـدا
اذا مـا الكلب اجحـره الشتـاءُ[51]

فقال له : « خذ بيد ايهما شئت » . فاخذ احداهما ثم خرج على مجالس قريش فقالوا : له : يا أمية اتيت شيخنا وسيدنا ، وعنده جاريتان له تلهيانه فسلبته احداهما فتذمم أمية من ذلك ، فرجع فلما رآه عبد الله قال له : اكفف حتى اخبرك ما الذي ردك ، جزت على قريش فقالوا لك كذا وكذا ، انا اعاهد الله لتاخذن الاخرى فان احداهما لا تصلح الا بالاخرى فاخذهما وخرج وهو يقول :

عطـاؤك زين لامـرىء ان حبـوتـه
بفضـل ومـا كـل العطـاء يـزينُ[52]
وليس بشين لامـرىء بـذل وجهـه
اليـك كمـا بعض السـؤال يشينُ)[53]

وكان مما جادل مشركو قريش به رسول الله (ﷺ) انهم قالوا : نحن اهل الحرم وسدنة بيت الله وحجابه ، يتطاولون بذلك على الناس ، ويدعون منزلة متميزة عند الله . فانزل الله سبحانه وتعالى ايات تبين لقريش ان سقاية الحجيج وعمارة المسجد

الحرام لا تعفي المرء من ان يوحد الله ولا يشرك به شيئاً ، الامر الذي يدل على ان المشرك لا ينفعه عمله ولو كان عملا كريما . يخاطب جل جلاله قريش قائلا : « أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين »(٥٤)

عرض اسرى هوازن على رسول الله (ﷺ) بعد ان قفل من حنين وكانت سفانة ابنة حاتم الطائي من جملة من عرض عليه ، وبعد ان استشفعت عند رسول الله (ﷺ) بفعل ابيها قال رسول الله (ﷺ) منوها بتلك الفعال ومشيدا بكرم الرجل : « ان اباها كان يحب مكارم الاخلاق » ، وحين سئل من بعض جلسائه ، ان كان يحب مكارم الاخلاق فهل ينفعه ذلك يوم القيامة ؟ فاجاب عليه الصلاة والسلام : انه كان يبغي امرا وادركه . في اشارة الى ان حاتم الطائي كان يطلب بفعاله الكريمة تلك مجدا دنيويا وصيتا ذائعا بين العرب وكان له ما اراد أما الاخرة فلها شان اخر . فكم من سيد طار ذكره في بلاد العرب كلها يكون يوم القيامة من الخاملين . وما ذاك الا لانه اشرك بالله وتقرب اليه بالاصنام .

● فهل ثمة امكانية للتوفيق بين الموقفين : الموقف الذي تقترب فيه العقائد الجاهلية من الاسلام وخاصة اذا كانت نتاجا لايحاءات يكتنفها الغموض من الحنيفية ، والموقف الذي يترتب على ذلك الغموض الذي اكتنف ايحاءات الحنيفية وادى بها الى الخروج عن المسار الصحيح والوقوع في هوة سحيقة من الخطايا يمثل الشرك اعلى سلمها .

يبدو ان الاسلام كان حادا وصارما ازاء عقد مثل هذه المقاربة ، ولعل الشرك الذي وقع فيه الجاهليون كان القشة التي قصمت ظهر البعير واستبعدت مثل هذه المحاولات المهمة في علم الاديان . وكانت تلك الصرامة من الشدة بحيث ان الباحثين لم يجرأوا على محاولة تلمس تلك المقتربات العقائدية التي نرى انها كانت اساسا انطلق منها العربي الجاهلي في تعامله مع الدين الجديد ، وكانت حافزا مهما وحقيقياً للايمان الفوري للبعض منهم ، مما يدلل على ان العرب كانوا مهيئين للاسلام وكانت ارهاصات التغيير التي مثلها الاسلام قد بدات بالتبلور منذ امد طويل سبق ولادة الرسول (ﷺ) نفسه .

كانت الجاهلية الثانية التي سبقت الاسلام بمائة الى مائة وخمسين سنة على تقدير معظم الباحثين حبلى بوليد طال انتظاره ، وعرف العرب ان اوانه قد ازف ، وانه سيخرج في ارضهم يحمل بشارة المسيح ومن قبله موسى (ع) .

ومع فهمنا لهذه الارهاصات وللنفس العربية المجبولة على الخير وللشائع من بقايا ديانة ابراهيم (ع) وللاعراف الاجتماعية الراقية نخلص الى ان المعادلة التوفيقية والتقريبية بين فترة الجاهلية وبين الاسلام جائزة وموضوعية .

ولكن واقع الحال يوحي بان تلك المقاربة ان صحت مع فئة المؤمنين الاوائل فانها لا تصح مع قريش ومعظم العرب الذين وقفوا «موقفاً مضاداً من الاسلام ، هذا الموقف بدا فيه الاسلام بالنسبة لهؤلاء منبتا عما سبقه ، على العكس من موقف المؤمنين الاوائل الذين مثل لهم الاسلام حدثاً كانوا يتوقعونه وينتظرونه بلهفة وحبور ، ونتساءل : لماذا وقفت قريش ضد الاسلام ؟

بقدر ما كان موقف قريش من الاسلام مصيريا فانه اتسم بخصوصية شديدة ايضا ، ولا يبدو ان الخصوصية التي اتسم بها موقف قريش جاءته من مؤثرات فكرية او عقيدية مضادة للاسلام بقدر ما جاءته من مؤثرات وعوامل اخرى لان قريش لم تكن مختلفة عن بقية العرب بالقدر الذي يمكن ان يتبلور لديها موقف عقيدي خاص

● يبدو ان ثمة عاملين كان لهما التاثير الاعمق في عناد قريش وتكبرها واصرارها على الكفر :

اولهما : عامل الانفة والاعتزاز بتراث الاباء والاجداد :

وهو عامل لا يقتصر على قريش وحدها بل يتعداها الى معظم القبائل العربية ، فقد اصر المشركون على البقاء على ديانة ابائهم واجدادهم ورفض الاسلام الذي رأوا فيه امرا محدثا سيخرجهم مما اعتادوا عليه واستقر في نفوسهم وعقولهم الى ما ليس لهم به علم . لقد كان من الطبيعي ان يرى الجاهليون في الاسلام ثورة كبرى على تقاليدهم وموروثاتهم التي يقدسونها ويحافظون عليها ، فضلا عن ان الاسلام سفّه دين ابائهم وحث على نبذ ما كانوا عليه ، والعربي عامة والبدوي خاصة لا يقتنع بضلال ابيه واجداده بسهولة ويسر ، يقول الله (جل جلاله) في هذا الشان : « واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه أباءنا اولو كان أباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ● ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون »(٥٥)

وليس ادل على هذه الانفة وذاك الاعتزاز بتراث الاباء من اصرار ابي طالب عم الرسول (ﷺ) على البقاء على دين عبد المطلب وشيوخ قريش على الرغم من انه كان من اشد المناصرين لرسول الله (ﷺ) وكان اول من منع عنه اذى قريش ، حتى قال كتاب السيرة ان قريش لم تتمكن من الوصول الى رسول الله (ﷺ) او تمسه بسوء حتى توفي ابو طالب .

يروى انه حين بعث الرسول (ﷺ) ودعا بدعوة الاسلام وفشا امره في قريش سأله عمه ابو طالب (ما هذا الدين الذي اراك تدين به ؟ قال : « اي عم هذا دين الله ، ودين ملائكته ، ودين رسله ، ودين ابينا ابراهيم بعثني الله به رسولا الى العباد وانت اي عم ، احق من بذلت له النصيحة ، ودعوته الى الهدى ، واحق من اجابني اليه واعانني عليه » ، فقال ابو طالب : اي ابن اخي ،

اني لا استطيع ان افارق دين ابائي وما كانوا عليه ، ولكن والله لا يُخلص اليك بشيء تكرهه ما بقيت)[٥٦]

هذا الاعتزاز بدين الاجداد هو وحده الذي يقف حائلا بين الرجل والاسلام اذ لا يدل موقفه على قناعة راسخة بخطل حكم الاسلام ، ولا يعبر عن ايمان ثابت بصحة دين الجاهلية ، وانما تؤدي العصبية وحدها دورا في اصرار ابي طالب على ما هو عليه بوصفه امتدادا لسيرة ابائه واجداده ، اذ يروي ابن هشام إن ابا جهل وعبد الله بن ابي امية كانا حاضرين حين دعا الرسول (ﷺ) عمه الى الاسلام فوثبا عليه يسالانه باستهجان ويردانه عما ظنا انه عزم عليه من الاسلام : اترغب عن ملة عبد المطلب ، فقال : انا على ملة عبد المطلب .[٥٧]

ان ابا طالب يمتنع عن الايمان بدين يبدو انه كان يعلم علم اليقين انه الحق لانه يخاف السبة على الرسول (ﷺ) وبني هاشم ، ويأنف ان تقول عنه قريش انه آمن جزعا من الموت الذي يقترب منه ، فحين دعاه الرسول (ص) وهو على فراش الموت وحين رأى حرص الرسول (ﷺ) قال : (يا ابن اخي والله لولا مخافة السبة عليك وعلى بني ابيك من بعدي وأن تظن قريش اني قلتها جزعا من الموت لقلتها لا اقولها الا لاسرك بها)[٥٨]

وثانيهما : العامل الاقتصادي :

فاذا كان العامل الاول مشتركاً بين القرشيين والقبائل العربية الاخرى ويعبر عن النزعة العقلية والروح البدوية اللتين انماز بهما العربي بعامة ، فان العامل الاقتصادي الذي يشكل دعامة اساسية اخرى من دعامات الشرك ودافعا اخر من دوافعه كان مقتصرا على قريش وحدها ، فقد كان القرشيون سدنة البيت وحجابه وحفظة اصنام العرب ، اذ كان في الحرم ثلاثمائة وستون صنما بقدر عدد القبائل العربية وكان العرب يحجون اليها ويطوفون بالبيت ويتاجرون ، يبيعون ويشترون وكان موسم الحج سوقا تدر على اثرياء قريش الاموال الطائلة ولهذا فان الدين عند قريش لم ينفصم عن التجارة ، بل كان للدين عندهم وجه اقتصادي واضح . وكان لوجود الكعبة في مكة الدور الفاعل في تلك المكانة المرموقة التي تميزت بها قريش من بين القبائل العربية قاطبة فعقدت الايلاف مع القبائل التي تمر تجارتها في اراضيها متجهة الى الشام صيفا والى اليمن شتاءً .

لقد كان الاسلام بالنسبة للقرشيين ثورة اقضت مضاجعهم وقوضت دعائم تجارتهم وزعزعت نظامهم الاجتماعي القائم على الطبقية وعلى استغلال الاثرياء للفقراء والعبيد ، لما ينشده من عدالة اجتماعية ولما يدعو اليه من ردم للهوة بين الاثرياء والفقراء والغاء لنظام العبودية ، الامر الذي من شانه الغاء امتياز قريش من بقية القبائل وامتياز السادة من العبيد ، وكان خوف قريش من الاسلام يتأتى ايضا من دعوته الى الوحدانية ونبذ عبادة الاصنام والدعوة الى المباشرة بين العبد وربه على اساس من ان الله موجود في كل مكان يرى ولا يُرى يسمع الدعاء ويجيب دعوة الملهوف والمظلوم وهذا ما سيؤدي حتما الى انتفاء الحاجة الى عبادة الاصنام الموجودة في مكة وانتفاء صفتها كواسطة بين العبد وربه ، فاذا كان الله في كل مكان فما حاجة العربي للذهاب الى مكة لاتخاذ صنمه واسطة بينه وبين الله ؟ وهكذا ستضمحل اهمية مكة كموئل للاصنام وكقلعة للدين ، ويتراجع دورها الاقتصادي ايضا وهذا ما لم يرده سادة قريش واثرياؤها .

ان جبروت قريش وخيلاءها لم يكن يحد من غلوائهما سوى المصالح الاقتصادية فكم من مرة انتفضت قريش بقضها وقضيضها للدفاع عن تلك المصالح بينما كانت تقدم رجلا وتؤخر اخرى في مواقف تمس صميم عقيدتها لا لشيء الا لان احجامها في مثل هذه المواقف كان ضروريا للحفاظ على امتيازاتها وتجارتها .

فلم تفكر قريش ان تغزو الرسول (ﷺ) في مدينته حتى بعدما اصبح يمثل خطرا على دينها واصبح له اتباع في القبائل العربية كلها ، ولكنها بمجرد ان هدد المسلمون تجارتها الى الشام تداعت لانقاذ اموالها ، وهبت بشبابها وشيبها مسرعة الى الحرب ، وعندما انقذ ابو سفيان عير قريش آثر بعض السادة العودة بعد ان زالت مسوغات النفير .

والشواهد على ما تمثله المصالح الاقتصادية من اهمية قصوى لقريش كثيرة متعددة ، منها ما يروى عن ابي ذر الغفاري الصحابي الجليل اذ بعد ان اسلم مبكرا في وقت كانت فيه الدعوة سرية قال له الرسول (ﷺ) : (ارجع الى قومك فاخبرهم حتى يأتيك امري) فقال والذي نفسي بيده لاصرخن بها بين ظهرانيهم فخرج حتى اتى المسجد فنادى باعلى صوته اشهد ان لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله وثار القوم فضربوه حتى اضجعوه فاتى العباس فاكب عليه فقال : ويلكم الستم تعلمون انه من غفار وانها طريق تجارتكم الى الشام وانقذه منهم)[٥٩]

ان الانفة من استضعاف الغريب والاستعلاء عن التكالب على من لا نصير له لم يمنعا قريشا من الانقضاض على ابي ذر وضربه ولكن انتساب الرجل الى غفار كان كفيلا بانقاذه وكافيا لتبتلع قريش غيظها وحنقها على امرىء تحدى كبرياءها واستفز جبروتها . فالمال قدس اقداس قريش ، وكل ما سواه يحتل المرتبة الادنى حتى وان كان ذلك مقدساتها وآلهتها .

● وخلاصة القول : ان عناد قريش واصرارها على الكفر لم يكن ينم عن ايمان فكري راسخ بجدوى دين الشرك ، ولم يكن يعبر عن قناعة بما تمارسه من طقوس وعادات وتقاليد بقدر ما كان يقف وراءه هذان الدافعان واعني دافع العصبية لتراث الاباء والدافع الاقتصادي ، ولم تتمثل قبيلة هذين الدافعين مثلما تمثلتهما قريش ، ولهذا فما ان فتحت مكة ودخلت قريش فيما دخل فيه

الناس من الحق حتى تهافتت وفود القبائل على الرسول (ﷺ) تعلن اسلامها وايمانها بالدين الجديد .

لقد كانت القبائل تراقب موقف قريش من الدعوة الجديدة وتحاكي فعلها ازاء هذه الدعوة وتتمثله ، ايمانا منها بان قريش اقدر العرب على اتخاذ الموقف صحيح من هذا الدين بوصفها القائمة على دينهم القديم وخدمة البيت العتيق ، ولهذا فان ايمان قريش كان ايذانا بايمان معظم القبائل ، وان كان الكثير من العرب لم يدخل الاسلام بداية عن ايمان راسخ اذ سرعان ماارتدت معظم هذه القبائل بعد وفاة الرسول (ﷺ) فيما عُرف تاريخيا بحروب الردة التي قادها خليفة رسول الله (ﷺ) ابو بكر الصديق (رض) ولهذا كله فقد اكد النبي (ﷺ) مكانة قريش ودورها في قيادة العرب اذ ورد عنه (ﷺ) انه قال : « الناس تبع لقريش في هذا الشان مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم »[٦٠]

عندما توفي رسول الله (ﷺ) وارتدت العرب وتهيات جيوش المسلمين لقتال اهل الردة تحلق عدد من الصحابة يتحادثون (فلما دنا منهم عمر سكتوا ، فقال : فيم انتم ؟ فلم يجيبوه . فقال لهم : انكم تقولون : ما اخوفنا على قريش من العرب . قالوا : صدقت ، قال : فلا تخافوهم ، انا والله منكم على العرب اخوف مني من العرب عليكم ، والله لو تدخلون معاشر قريش جحراً لدخلته العرب في اثاركم فاتقوا الله فيهم).[٦١] يبرهن ما قاله عمر بن الخطاب (رض) على سلطان قريش على العرب جميعا ، هذا السلطان الذي لم يتبدَّ في شان من شؤون الحياة مثلما تبدى في الدين والعقيدة . يقول الرسول الاعظم (ﷺ) مبينا هذا السلطان « الناس تبع لقريش في الخير والشر ».[٦٢]

فقد اتبع العرب قريشا يوم كفرت وساروا على اثارها يوم اسلمت . فكان فتح مكة فتح الفتوح بحق لانه كان نقطة الشروع في اندحار الشرك في كافة انحاء الجزيرة العربية ، ومن اجل ذلك حث الله سبحانه وتعالى رسوله الامين (ﷺ) على ان يسبح بحمد ربه ويشكره على نصره المبين الذي خلدّ الله ذكره في محكم كتابه فانزل فيه ايات بينات ، يقول عز من قائل : « اذا جاء نصر الله والفتح * ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا * فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا »[٦٣]

الهوامش

(١) المفصل في تاريخ العرب / د . جواد علي / جـ ٦ ، ص ٤٥ .
(٢) سورة الزمر / الاية ٣ .
(٣) المفصل في تاريخ العرب / ج ٦ ص ٤٤ .
(٤) ينظر : ذو الرمة .. شمولية الرؤية وبراعة التصوير / د . خالد ناجي السامرائي .
(٥) ادونيس / فريزر / ص ١٢٠ ..
(٦) المصدر نفسه / ص ١٢٠ ..
(٧) سورة يوسف / الايتان ٩٧ - ٩٨ ..
(٨) تاريخ الاسلام / الذهبي / الخلفاء الراشدون / ص : ٢٧٧ ..
(٩) ديوان طرفة بن العبد / ص : ١٥٩ .
(١٠) ديوان النابغة الذبياني / تحقيق : محمد الطاهر ابن عاشور / ص : ٤٩ .
(١١) المصدر نفسه / ص ١٧ .
(١٢) المصدر نفسه / ص ١٨ .
(١٣) ديوان حاتم الطائي / صنعة يحيى بن مدرك الطائي / ص ٢٥٠ .
(١٤) سورة العنكبوت : الاية ٦١ .
(١٥) سورة العنكبوت / الاية ٦٣ .
(١٦) ديوان طرفة / ص : ١٤٨ .
(١٧) ديوان حاتم الطائي / دار مكتبة الهلال / ص : ٧٦ .
(١٨) شعر زهير بن ابي سُلمى / ص ١٤ .
(١٩) شعر ابي زُبيد الطائي / ص ٥٦ .
(٢٠) المحبر / محمد بن حبيب / ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .
(٢١) المصدر نفسه / ص : ٣٢٣ - ٣٢٤ .
(٢٢) المفصل / جـ ٦ ، ص ١٣١ .
(٢٣) سورة الانعام / الاية ٣٠ .
(٢٤) سورة المؤمنون / الايات ٣١ - ٣٨ .
(٢٥) الحيوان / الجاحظ / جـ ٦ ، ص ٢٠٩ .
(٢٦) المصدر نفسه / جـ ٦ ، ص ٢٠٧ .
(٢٧) ديوان طرفة بن العبد / ص : ١٤٨ - ١٤٩ .
(٢٨) المصدر نفسه / ص ٥٨ .
(٢٩) ديوان النابغة الذبياني / (طبعة دار صادر) /ص : ٢٨ .
(٣٠)تاريخ الرسل والملوك / الطبري / جـ ٢ ، ص ١٢٣ ..
(٣١) سورة البروج / الايات ٤ - ٨ .
(٣٢) ديوان طرفة / (طبعة دار صادر) / ص ١٢ .
(٣٣) ديوان الاعشى / القصيدة ٤ / البيت ٦ / ص ٩٣ .
(٣٤) ديوان عدي بن زيد العبادي / ص ٨٨ .
(٣٥) ينظر خبر الساطرون في تاريخ الطبري / ج ٢ ، ص : ٤٧ - ٥٠ .
(٣٦) سورة الصافات / الايات ١٣٣ - ١٣٨ .
(٣٧) ديوان طرفة / ص : ٢٩ .
(٣٨) سورة البقرة / الاية ١٨ .
(٣٩) سورة آل عمران / الاية ٦٦ .
(٤٠) المحبر / ص : ١٧١ - ١٧٢ .
(٤١) المفصل / جـ ٦ ، ص : ٤٨٤ ..
(٤٢) ديوان امية بن ابي الصلت / ص ٣٣٩ .
(٤٣) سنن ابن ماجة / جـ ٢ ، ص ١٢٣٦ والمزهر / السيوطي / جـ ٢ ، ص : ٣٠٩ .
(٤٤) سورة الفرقان / الاية ٧ .
(٤٥) ينظر المحبر / ص : ٢٣٧ - ٢٩١ .
(٤٦) ينظر نفسه / ص : ٢٣٦ - ٢٣٧ .
(٤٧) الكامل في التاريخ / ابن الاثير / جـ ٢ ، ص : ٢٦ / والسيرة / لابن هشام / جـ ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .
(٤٨) ينظر شعر المخضرمين واثر الاسلام فيه / د . يحيى الجبوري / ص : ٣٠ .
(٤٩) السيرة / لابن هشام / جـ ١ ، ص ١٣٤ « الهامش » .

(٥٠) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات / ص ٩٢ .
(٥١) ديوان امية بن ابي الصلت / القصيدة الاولى / ص ١٥٢ - ١٥٣ .
(٥٢) المصدر نفسه / المقطوعة ١٢٤ / ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .
(٥٣) المحبّر / ١٢٧ - ١٢٨ .
(٥٤) سورة التوبة / الاية ١٩ .
(٥٥) سورة البقرة / الايتان ١٦٩ - ١٧٠ .
(٥٦) السيرة / لابن هشام / جـ ١ ، ص : ٢٤٧ .
(٥٧) ينظر السيرة لابن هشام / جـ ٢ ، ص : ٤١٨ .
(٥٨) الروض الانف / السهيلي / جـ ٤ ، ص : ١٦ .
(٥٩) صحيح مسلم / بشرح النووي / جـ ١٦ ، ص : ٢٤ .
(٦٠) المصدر نفسه / جـ ١٢ ، ص ١٩٩ .
(٦١) الكامل في التاريخ / جـ ٢ ، ص : ٢٢٨ .
(٦٢) صحيح مسلم / جـ ١٢ ، ص : ١٩٩ .
(٦٣) سورة النصر .

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم .
(١) ادونيس / جيمس فريزر / ترجمة : جبرا ابراهيم جبرا / دار الصراع الفكري / بيروت . ١٩٥٧ .
(٢) أميّة بن ابي الصَّلت - حياته وشعره / دراسة وتحقيق : د . بهجة عبد الغفور الحديثي / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / ط ٢ - ١٩٩١ .
(٣) تاريخ الاسلام / شمس الدين الذهبي / تحقيق د . عمر عبد السلام تدمري / دار الكتاب العربي / بيروت / ط ٢ / ١٩٨٩ .
(٤) تاريخ الرسل والملوك / الطبري / تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم / دار المعارف بمصر / ط ٢ .
(٥) الحيوان / الجاحظ / تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون / مكتبة مصطفى البابي الحلبي / مصر / ط ٢ ١٩٦٧ .
(٦) ديوان الاعشى الكبير - ميمون بن قيس / شرح وتعليق : د . محمد محمد حسين / دار النهضة العربية / بيروت / ١٩٧٤ .
(٧) ديوان حاتم الطائي / تقديم : د . مفيد محمد قميحة / دار ومكتبة الهلال / بيروت .
(٨) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات / تحقيق وشرح : محمد يوسف نجم / دار بيروت - دار صادر / بيروت / ١٩٥٨ .
(٩) ديوان عدي بن زيد العبادي / تحقيق وجمع محمد جبّار المعيبد / شركة دار الجمهورية للنشر والطبع / بغداد / ١٩٦٥ .
(١٠) ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي واخباره : صنعة : يحيى بن مدرك الطائي ، رواية هشام بن محمد الكلبي / دراسة وتحقيق : عادل سليمان جمال / مكتبة الخانجي / القاهرة / ط ٢ ١٩٩٠ .
(١١) ديوان طرفة بن العبد البكري مع شرح الاعلم الشنتمري / تصحيح مكس سلفسون / مدينة شالون / ١٩٠٠ .
(١٢) ديوان طرفة بن العبد / تقديم : كرم البستاني / دار صادر / بيروت .
(١٣) ديوان النابغة الذبياني / تحقيق وشرح : كرم البستاني / دار صادر / بيروت .
(١٤) ديوان النابغة الذبياني / تحقيق وشرح : محمد الطاهر ابن عاشور / الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع / الجزائر / ١٩٧٦ .
(١٥) الروض الانف / عبد الرحمن السهيلي / تحقيق وتعليق وشرح : عبد الرحمن الوكيل / دار الكتب الحديثة / القاهرة .
(١٦) السنن / ابن ماجه (ابو عبد الله محمد بن يزيد) / تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي / بيروت .
(١٧) السيرة النبوية / ابن هشام / تحقيق : مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي / دار احياء التراث العربي .
(١٨) شعر أبي زُبيد الطائي / جمعه وحققه : الدكتور نوري حمودي القيسي / مطبعة المعارف / بغداد / ١٩٦٧ .
(١٩) ذو الرمة - شمولية الرؤية وبراعة التصوير / د . خالد ناجي السامرائي / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / ط ١ ، ٢٠٠٢ .
(٢٠) شعر زهير بن أبي سُلمى / صنعة الاعلم الشنتمري / تحقيق : د . فخر الدين قباوة / المكتبة العربية / حلب / ط ١ ، ١٩٧٠ .
(٢١) شعر المخضرمين واثر الاسلام فيه / د . يحيى الجبوري / مؤسسة الرسالة / بيروت / ط ٥ ١٩٩٨ . .
(٢٢) صحيح مسلم / شرح النووي / مكتبة زهران / القاهرة .
(٢٣) الكامل في التاريخ / ابن الاثير / دار الكتاب العربي / بيروت / ط ٣ ، ١٩٨٠ .
(٢٤) المحبّر / ابو جعفر محمد بن حبيب / رواية ابي سعيد الحسن بن الحسين السكري / اعتنى بتصحيحه : الدكتورة ايلزه ليختن شتيتر / دار الافاق الجديدة / بيروت .
(٢٥) المزهر في علوم اللغة وانواعها / جلال الدين السيوطي / تحقيق : محمد احمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بيروت .
(٢٦) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام / د . جواد علي / دار العلم للملايين / بيروت / ط ١ ، ١٩٧٠ .

الايقونة اللفظية في القصيدة السينية للبحتري

طراد الكبيسي

مقدمة / خارج النص :

اختلفت الاراء في المُحفِّز في كتابة القصيدة . ولكنها تُجمِعُ على أنَّ البحتري بعد أنْ شهِدَ مصرع المتوكل ووزيره الفَتح .. ولم ينلْ حظوةً لدى المُستعين ، ومن بعده المُعتز . وصارت الأمور أقرب الى العامة ودارت التهمة :أنه (ثنوي) ـ غادر بغداد ، مُتوَّجهاً الى (المدائن) قاصداً الشام[1] .

وهذا يعني أنَّ جملةَ أمورٍ تعاضدت على إزعاج البحتري ، منها على سبيل المثال : إضطراب الأمور السياسية وغَلبة العامة على بغداد . مشاغبات الشعراء والادباء بعضهم على بعض .

لُؤم بعض الممدوحين وشحّهم في العطاء . بُرْهةٌ من الاحساس بجرح الكرامة وإنتفاض النفس . بعد السقوط والابتذال ويزيد من هذا كلهِ ، شعورٌ بالغربة . والغُبنِ في صفقة خاسرة : بيعهُ الشامَ وإشتراؤه العراق ــ كما قال .

كل هذه العوامل مجتمعةً ــ وربما هناك غيرها ــ : أي شعور بالغُبنِ والجفاء وضيق المعاش والغربة وإنقلاب أحوال الزمان الذي : (أصبح محمولًا هواهُ مع الأخسّ الأخس) .. حملت البحتري على الرحيل ، وعدّة الرحيل : (مَضاء الهمّ) هي عادة الشعراء : ناقة قوية تحمله بعيداً (غَبَّ مُصبح حيثُ أمسي) .

وتكون الرحلة الى (أبيض المدائن) بحثاً عن تعزية للنفس ، وإعتبار بفعل الخطوب والزمان : هادم اللّذات ومُفرِّق الجماعات ! .

طبعاً ، لسنا هنا في موضع الشرح والتفسير ، أو مكانة القصيدة السينيَّة ، في شعر البحتري أو في الشعر العربي ، فقد قيل حولها ، الكثير . فهي بالاجماع تُعدُّ من (دُرَر) البحتري أو قمم الشعر العربي ، حتى أنَّ البحتري عُدَّ : (أوحد الشعراء المُحدَثين) بسببها[2] .

كما أننا ، هنا ، لسنا بصدد الكلام عن خصائص البحتري الشعرية ــ وهو القائم بعمود الشعر ــ أو (الموازنة) بينه وبين غيره من الشعراء ــ كأبي تمام مثلًا ــ فقد كُتِبَ في هذا ، مُؤلَّفات وفصول عديدة .

إننا ، هنا ، بالتحديد ــ وكما جاء في عنوان هذه المقالة ، بصدد : كيف يُحوِّلُ التجسيد المادي ، الفعل الادبي إلى موضوع أدبي . بمعنى : كيف تصير اللغةُ الأدبيةُ ، إيقوناً للموضوع المادي / الطبيعي . وبتعبير القرطاجني (حازم) : إجراء المسموعات من الاسماع مجرى المرئيات من البَصَر . أو قوله في المحاكاة : (يجب

في مُحاكاة أجزاء الشيء أنْ تُرتَّب في الكلام على حسب ما وُجِدَتْ عليه في الشيء. لأنَّ المحاكاة بالمسموعات تجري من السمع مجرى المُحاكاة بالمتلوّنات من البَصَر.»[٣]

او كما تقول العربُ في الوصف: (وأحسنُ الوصف ما نُعِتَ به الشيءُ حتى يكاد يُمثِّلُه عياناً للسامع.). وقال آخرون: (أبلغ الوصف ما قَلَب السمعَ بَصَراً. وأصْلُ الوصف: الكشف والاظهار)[٤] وذاك هو (سيماء) او (سيمياء) ــ إذا جاز القول ــ الاصابة في الوصف ــ كما ذهب المرزوقي[٥].

وطبعاً ــ وقبل الدخول في النص ــ لابدَّ من القول: انَّ التماثل الايقوني بين الفعل الشعري (اللفظي) والموضوع (المادي) يتمُّ بقصدية، بوصف النموذج المادي، ناقلاً وقابلاً لمحتوىً نفسيّ أو عقليّ في ذهن الشاعر، ومنه بالطبع الى ذهن القارىء، حيث يتمُّ على نحو ما يسكب المرءُ، الخمرةَ من جرّة الى قدح.[٦]

في النص:

ما يعنينا، فيما نحن فيه / من قصيدة البحتري /: مجموعتان من الابيات:

الاولى: تلك التي تتعلّق بوصف (صورة إنطاكيَّة) والتي تُجسِّدُ المعركة التي وقعت في هذه المدينة بين الروم والفرس. أي الأبيات من (٢٢ ــ ٢٨) حسب ترتيبها في طبعة الديوان الذي إعتمدناه هنا:[٧]

٢٢ وإذا مـــا رأيت صُـورةَ « أنطـا
كِيَّةَ » أرتعتَ بَيْنَ « رُومٍ » و « فُـرْسِ »
٢٣ والمَنَـــايَا مَـوَاثِـلٌ، و « أنُـوشَرْ
وانَ » يُـزجِي الصُفوفَ تَحْتَ الـدِّرَفْسِ

٢٤ في أخضرارٍ من اللِّبَاسِ على أصْـ
ـفَـــرَ يَختَـــالُ في صَبيغَـــةِ وَرْسِ
٢٥ وعِـــرَاكُ الرِّجَـال بَـيْنَ يَـدَيـهِ
في خُفُـوتٍ مِنهُمْ وإغمَـاضِ جَـرْسِ
٢٦ من مُشيحٍ يهوى بِعامِلِ رُمحٍ،
ومُليـــحٍ من السِّنَـــانِ بِتُـــرْسِ

٢٧ تَصِفُ العـــينُ أنَّهمْ جِدُّ أحيـا
ءٍ لَهُمْ بينُهمْ إشـــارةُ خُـــرْسِ
٢٨ يَغتَـــلي فيهم أرتيـــابي حتَّى
تتقـــرَّاهُمُ يَـــــدَايَ بلمسِ

نحن هنا إزاء إيقونة لفظيَّة هي تجسيدٌ لصورة تشكيلية لمعركة إنطاكية بين الروم والفرس: (وقعت ٥٤٠ م) على جدران الايوان. والبحتري يستنفر جماعَ أحاسيسه باللَّون والصوت والحركة واللمس .. ليُعيد إنتاج « الشكل » الايقوني المادي عبر شكل بَصَري ــ لفظي.

فعلى مستوى الحدس، هناك الاحساس بالموت: (والمنايا مواثلٌ) والاحساس بالحياة: (تصفُ العينُ أنَّهم جدُّ أحياءٍ ..)

وعلى مستوى الحركة: (وانو شروان يُزجي الصفوف تحت الدِّرَفْس والافعال: (يختال، عراك الرجال، يهوي، يغتلي ..)

وعلى مستوى اللَّون: (إخضرار، أصفر، صبيغة وَرسٍ ..)

وعلى مستوى الصوت: (خفوت، إغماض جَرْس، إشارة خُرس ..)

وعلى مستوى اللَّمس: (تتقرّاهم يدايَ بِلَمْسٍ ..)

وعلى مستوى الاشياء: (الدِّرَفْس، اللِّباس، رُمح، السِّنان ترس ..)

ولعلَّ التعبير: (تتقرَّاهُمْ يدايَ بلمس) يُلخِّصُ التمثيل الايقوني لكامل المشهد (الصورة)، عبر إدراكٍ جِشتالتي: حسي وحدسي.

وهذا يعني أيضاً، أنَّ البحتري إذْ قام باستنطاق عمل محسوس (صورة معركة إنطاكية): في السطح (الشكل) والعمق، ليُطابق. بين الوجود الانطولوجي للعمل، وبِنْيَة (العمل) لفظياً ــ أيْ عبر ما يبثُّهُ النصُّ / الواقع / في التلفُّظ النصّي الادبي ــ وضَعَ نفسه في موضع المؤوّل للنص (المادي) من خلال إدراكه (معرفته) للبِنْية القَبْليَّة للنص. ولكنْ ــ بما أنَّ النص نفسهُ مُنكشف، فقد أمكن للبحتري الوصول الى الدلالة والمطابقة بيُسرٍ. وهذا ما سوف يُسهِّل لنا ولهُ ــ الانتقالَ الى المجموعة الثانية من الابيات في القصيدة، والتي سوف ندعوها بـ (العلامة المؤوّلة) ــ وأقصد بها: الانتقال من التجربة

البَصَرية الى التجربة الادراكيّة البصَريّة المُجرّدة ، بوصفها حالة ذهنية ــ إستعاديّة ــ حُلم المكان . وتشمل هذه المجموعة ، الابيات :

٣٣ وتـــوهمتُ أنّ « كِسرى أبَـــروي
زَ » مُعـــاطيّ ، و « ألبَلَهبَـــذَ » إنسي
٣٤ حُلمٌ مُطبقٌ عــلى الشَّــكِّ عيني
أم أمـــانٍ غيّـــرنَ ظني وحـــدسي ؟

٣٥ وكأنّ « لإيوانَ » من عجبِ الصَّنــ
ـعَـــةِ جَـــوبٌ في جنبِ أرعنَ جِلس
٣٦ يُتظنّى من الكـــآبَـــةِ إذ يَبْــ
ـدُو لعيني مُصبِّـــــــحٌ أو مُمسّي
٣٧ مُــزعجاً بـالفـراقِ عن أنسِ إلفٍ
عَـــزَّ ، أو مُـــرهقـــاً بتطليقِ عِـــرسِ
٣٨ عَكستْ حَظّهُ الليالي ، وبـاتَ الـ
ـمُشتـــرى فيـهِ وهـــو كـوكبٌ نَحسِ
٣٩ فهـــو يُبـــدي تجلُّـــداً وعليهِ
كلكـــلٌ مِن كَـلاكِـلِ الـدّهـــرِ مُـــرسي
٤٠ لم يعبهُ أنْ بُزّ من بُسُطِ الدّيـ
ـبـــاجِ ، وأستُلّ من سُتـــورِ الـدِّمقسِ
٤١ مشمخـــرٌ ، تَعلـــو لـــهُ شُرفـــاتٌ
رُفعت في رؤوسِ « رَضوى » و « قُدسِ »
٤٢ لابســاتٌ من البيـاضِ فَمـــا تُبْـ
ـصِرُ مِنهـــا الا غـــلائـــلَ بُـــرسِ
٤٣ لَيسَ يُـــدرى أصنــعُ إنسٍ لِجنٍّ
سكنـــــوهُ ، أم صُنــــعُ جنٍّ لإنسِ
٤٤ غَـــيرَ اني أراهُ يَشهـــدُ أنْ لَمْ
يَـــكُ بـــانيـــهِ في المُلـــوكِ بِنكسِ

٤٥ فكـــأني أرى المـــراتبَ والقـــو
مَ إذا مـــا بلغتُ آخـــرَ حسي
٤٦ وكأنّ الـوفـودَ ضـاحـــينَ حسرى
مِنْ وقـــوفٍ خَلفَ الـــزِّحـــام وخِنسِ
٤٧ وكـــأنّ القيـــانَ وَسطَ المقـــاصيـ
ـرِ يُـــــرجّعنَ بـــينَ حُـــوٍّ ولُعسِ
٤٨ وكـــأنّ اللقـــاءَ أوّلُ مِنْ أمـ
ـسِ ، ووشـــكَ الفِـــراقِ أوّلُ أمسِ
٤٩ وكـــأنّ الـذي يُـريـدُ أتبـاعـــاً
طـــامـــعٌ في لُحـوقهمْ صُبحَ خَمسِ
٥٠ عُمّـــرتْ للسُّرورِ دَهـــراً ، فَصـــارتْ
للتّعـــزّي رِبـــاعُهُمْ والتّـــأسي

حيث أنّ البحتري بعد ان سقاه إبنهُ (أبو الغون) : (شَربة خُلسٍ)

ــ وهذه يمكن أن نعدُّها (إستعارة) لحالة ذهنيّة حُلميّة ــ وتَمِلّ :

توهم (البحتريّ) أنّ كسرى منادمه ، و (البَلَهبَذ) ــ مُغني كسرى :

مُغنيه ومطربه . وما بين الحلم والتمنّي ، الشك والحدس ، راح يرى الايوان ، رغم ما يعانيه من الوحشة والنحس ، في الظاهر ، إلّا انه يبدي تجلُّداً تحت ما أصابه من مصائب . ولم يُقلّل من شانه إستلابه مظاهر الأبهة والجمال ، من أثاث وسواه ، فهو ما يزال مُشمخراً ، عاليةُ شُرفاته ، مكسوّاً بالبياض حتى أنّ المرءَ ليحاز : أهو صُنْعُ إنسٍ لجنٍ ، أم صُنع جِنٍّ لانس !

ثم أنّ البحتريّ ، يعود مرّة أخرى (يتقرّى) . فيرى ما لا يراه سواه . ويتلمّس ما لم يَعُدْ له وجودٌ ماديّ . حيث يرى الايوان حيّاً ضاجّاً بالحركة والاحتفاليّة . وكأنّ القوم أو مظاهر الحياة هذه لم تفارقه الا أوّلَ أمس .

إن البحتري ، وحسب نظرية الاشكال ــ وبالاتجاه الجشتالتي ــ يدمج البنية الشكلية ــ كما رآها ــ بالعالم المادي / الانساني ، فالصور هنا ليست مجرد صور مرسومة على جدار ، بل هي (أرواح تتنفّس وتتحرك) بدلالاتها . والصورة التي يرسمها لها ، يُقدّمها أجزاءً متتابعةً . كلُّ جزء ياخذُ باطرافِ سابقه ويُكمّله .(٨)

كما أنه يربط بين (الشكل والعُمق) . أي بين الادراك الكلّي للعمل والحالة النفسية التي كان هو عليها : شعوره بالغربةِ وسأمِ الحياة ونَلِّ بَعدَ مجدٍ وعزٍّ :

أأمدحُ عمّالَ الطَّساسيجِ راغباً
إليهم . ولي بالشآمِ مُستمتعٌ رَغْبُ

وقد ساعدت قافية (السين) ـــ التي هي بحدِّ ذاتها (إيقونٌ) بفعل الرُّجوعات المتكررة ـــ كما قال ياكوبسن ـــ على تجسيم (ملموسيَّة) الحالة النفسية والسأم .. فبهذا (الجَرَس .. إستطاع أنْ يعطي مَعانيه قوةً مُستمدَّةً منْ أعماق نفسه وأن يصل بها الى أعماق نفوس الاخرين)(٩) .

وكما هو معروف للباحثين وقُرّاء البحتري ، كان البحتري يُولي إهتماماً وحسّاً عالياً : (للموسيقى الداخلية في الشعر وما تستتبعه من المُشاكلة بين الالفاظ والمعاني والتوافق الصوتي بين الحروف والحركات والكلمات وكأني به كان يُوفِّرُ وَقتَه جميعه للصوت)(١٠) .

خاتمة

البحتري في هذه القصيدة ، وفي معظم شعره ، وكما هي الحال في جُلِّ الشعر العربي القديم ، يستخدم تقنية السرد : الحكي : (صُنْتُ ..) (وتماسكْتُ ..) .. الخ . يحكي عن نفسه أولاً .

ثمّ يجعل من حال الايوان ، تعزيةً تُسلّي النفس . ثم ينتقل الى ما سمّاه (أبو الغوث) .. الخ . وهكذا تأتي القصيدة في مجموعة من المشاهد / المناظر ، كلٌّ واحدٍ يؤدّي الى الاخر ، بروابط سببيَّة ، وكلُّ مشهد هو تمثيل لجانب من الحالة عينها ، لكنها جميعاً تتّجهُ الى داخل نفس الشاعر .

يعني يمكن أنْ نقول : أنَّ إيوان كسرى لم يكن مجرد (طللٍ) أو (أثرٍ) بالنسبة للبحتري ، بل غدا إشكاليَّةً : نفسية ووجودية . أيْ مرآةً رأى فيها نفسه وحاله في المعاش والوجود . ورُبّما ساءل نفسه : هل يظلُّ مقيماً في الحال التي هو عليها ، فيغدو (طللاً) تأكله الهموم ، مثل هذا الايوان ، أمْ يرحل حيث يُرى (عُنُق مُصبحٍ حيث أمسى) . أي يغترب في الاغتراب ، بحثاً عن التجدُّد : (فاغترب تتجدَّدِ) ؟ !

وبهذا يصبح الايوان مُكوِّناً علاميّاً ـــ أو مُستحضراً لتشكيلاتٍ علاميَّةٍ ، بوصفه (حسب بيرس [Ch . S . Peirce] :
إيقوناً : أي بنية صُوريَّة
مؤشراً : لاحداث ، وأسماء ، وأشياء .
رمزاً : لمدلولات آيديولوجية ، وسايكولوجية ووجودية .

أيْ أن عملَ البحتري هو : (جَمْعُ نَسَق) ، حيث (تقوم الفكرةُ والصورةُ واللغةُ بالعمل معاً) لايجاد المعادل الايقوني للمكان . وتلك هي : (المحاكاة بالمسموعات التي تجري من السمع مجرى المحاكاة بالمتلوّنات من البَصَر .)

كما ذهب القرطاجني . ولكنَّ الصوَرَ ليست مجرد صورٍ حسب ، بل مُتلوِّنة بكلِّ محمولات المرئيات : التاريخية والنفسيَّة ، وفي تفاعلٍ مع الذات الرائية / أو المُخيِّلة الناشطة .

وبتعبير ابن الأثير ، عن البحتري في تعبيره عن معانيه : كأنهُنَّ : (نساءٌ حسانٌ عليهنَّ غلائلُ مُصبَّغات ، وقد تَحلَّيْنَ بأصناف الحلْي .) ، أيْ : بأصناف الدلالات .

المصادر والاشارات

(١) يُنظر مثلاً : بروكلمان : تاريخ الادب العربي : ٢/٤٨ والموشح للمرزباني : ص ٤١٥ و ٤١٧ . ومقدمة مُحقق ديوان البحتري المُعتمد هنا .

(٢) ذهب إبن المُعتز في رواية الصولي أنه قال عنه : (إنه أكبر الشعراء المُحدثين لوصفه إيوان كسرى ، وبركة المتوكل ، وأسطول إبن دينار) . وهكذا عدّه المتنبي : (أوحد الشعراء المحدثين) . ورفعه العسكري : (على سائر الشعراء المحدثين) وطبعاً هذا كلُّه في مجال الوصف .

(٣) منهاج البلغاء وسراج الادباء ـــ ت : محمد الحبيب بن الخوجة ـــ دار الغرب الاسلامي ـــ بيروت ١٩٨٦ ـــ ط ٣ ـــ ص ٢٤٩ و ١٠٤ .

(٤) العمدة : لابن رشيق ـــ ت : محمد محيي الدين عبد الحميد ـــ دار الجيل ـــ بيروت ١٩٨١ ـــ ص ٢٩٥ / ج١ .

(٥) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ـــ نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون ـــ دار الجيل ـــ بيروت ١٩٩١ / م ١ / ص ١٠ .

(٦) العمى والبصيرة : (مقالات في بلاغة النقد المعاصر) تأليف : بول دي مان . ترجمة : سعيد الغانمي ـــ منشورات المجمع الثقافي ـــ أبو ظبي ـــ ١٩٩٥ / ص ٥٦ .

(٧) ديوان البحتري : حققه وشرحه وعلّق عليه : حسن كامل الصيرفي ـــ دار المعارف بمصر / م ٢ / ط ٣ .

(٨) يُنظر مقدمة مُحقق الديوان ـــ ص ١٥ .

(٩) نفسه : ص ٢٤ .

(١٠) الفن ومذاهبه في الشعر العربي ـــ د . شوقي ضيف دار المعارف ـــ القاهرة / ص ١٩٩ / ط ٤ .

البريلوي الشاعر المتصوف

أ . د . رشيد عبدالرحمن العبيدي
مدير مركز البحوث والدراسات الاسلامية
جامعة صدام للعلوم الاسلامية

هذا العمل الذي بين يديك ـ عزيزي القارىء هو أحد اعمال العلامة الهندي ، الامام احمد رضا البريلوي ، التي بلغت الف كتاب ورسالة ، أو تزيد على ذلك .

وهي اعمال تناولت جميع علوم اللغة والفقه والقرآن والحديث والعقيدة والاصول ، وفروع هذه العلوم ، ولذلك عُدّ العلامة أحمد رضا بمنزلة السيوطي في القرن الرابع عشر الهجري ، في بلاد الهند ، وارض الاسلام فقد وصلت مؤلفات السيوطي في جميع العلوم والمعارف الى ما يقرب من الف كتاب ورسالة في القرنين التاسع والعاشر الهجريين .[١]

ولقد زودني بهذا العمل للبريلوي الباحث الشاب الهندي طالب من طلبة العلم من دولة الهند في جامعة صدام للعلوم الاسلامية ـ الدراسات العليا ـ الشيخ : أبو سارية عبد الله العليمي الهندي وهو قصيدتان ، وضعهما العلامة الهندي : احمد رضا القادري البركاتي البريلوي ، في مدح فضل الرسول العثماني القادري الحنفي البدايوني ، فقد جاء في مقدمة هاتين القصيدتين : (الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الحبيب وأهل بيته اجمعين ، قصيدتان مشتملتان على ٣١٣ شعراً بعدد أصحاب بدر رضي الله تعالى عنهم أجمعين ، في مدح تاج الفحول السيف المسلول على اعداء الرسول (ﷺ) وهو مولانا المولوي فضل الرسول العثماني ، رحمة الله تعالى عليه ـ تولى غرس اشجارهما واجتناء ثمارهما ، وفتق ازهارهما ، الفقير الى ربه المقر بذنبه أحمد رضا القادري البركاتي البريلوي ـ غفر الله له ذنبه كله ـ دقه وجله .. آمين[٢]

نظم البريلوي القصيدة الاولى على وزن الكامل والثانية على

وزن الكامل المجزوء ، والاولى على روي النون المكسورة والثانية على الدال المكسورة .

وعدة أبيات القصيدة الاولى مئتان واربعة واربعون بيتاً ، وعدة أبيات القصيدة الثانية سبعون بيتاً ، فيجتمع من ذلك ثلاثمئة واربعة عشر بيتاً ، والاشارة الى ذلك ان عدة أبياتها (٣١٣) بيتاً على عدد أصحاب معركة بدر ، يمكن تفسيره على ان الثانية وهي التي جاءت على المجزوء من الكامل عدتها (٦٩) بيتاً لان الابيات الاخيرة منها ، وردت بشكل يدل على تكرار في بعض اشطر القصيدة كما اشرت في آخر التحقيق .

لقد رأيت ان القصيدتين تدلان على قدرة فائقة من البريلوي في اللغة ، وأصول التعبير بها ، ولقد وصفه محمد اسحق الرضوي الذي ترجم كتابه (المبين ختم النبيين) الذي ألفه عام (١٣٢٦ هـ) . فقال في اسلوبه : كان صاحب أسلوب له مميزاته من سهولة البيان وسلاسة الكلمات ، واتزان المضامين كتب العلم فكان بيانه عزيز الطلب لذيذ النظم ، حلو الاداء ، وقرض الشعر في ثلاث لغات العربية والاردوية والفارسية ، وأشعاره موجودة في ديوانه العربي والاردوي ، طبع العربي منهما بمصر ، باسم : بساتين الغفران ، والاردوي - بالهند - باسم : حدائق بخشش .[٢]

ولقد وقفت في قصيدتيه على مسائل تتعلق باصول النظم وشؤون القافية وعيوبها ، فاشرت الى ذلك كله في حواشي تفسير ابيات القصيدتين .

وانما قمت بتحقيق هذين النصين الشعريين ، لما لمست فيهما من المعاني الرائعة التي نظمها الشاعر ، وما تضمنت ابياتها من الامثال العربية ، والصور القرآنية ، والدلالات الحديثة ، ودقة الاشارات البارعة الى ذلك كله ، باسلوب شعري رشيق جميل . والمشاركة في نشر تراث هذا العالم الكبير ، فيه خدمة لعلوم القرآن والحديث ، والعقائد والفقه ، فضلاً عن التراث الادبي للغة الضاد التي برع فيها غير العرب براعة دلت على شدة اهتمامهم بالعربية وأعتنائها وحبها حبا جماً ولقد كان لمثل هؤلاء اقتداء بالامام الزمخشري الذي عبر عن تعصبه لحب العرب والعربية ، في مقدمة كتابه المفصل في النحو .[٤]

● نبذة عن حياة الامام أحمد رضا

لابدّ من تقديم شيء عن حياة ناظم القصيدتين الامام احمد رضا خان البريلوي : ليعلم القارىء ، من يكون ، وكيف تحصل له علمه ، وما موقفه بين علماء عصره .

● اسمه ونسبه :

هو أحمد رضا بن الشيخ نقي علي خان القادري الحنفي البريلوي ، بهذه العبارة من اسم البريلوي ونسبه جاءت اكثر الرسائل التي ترجمت له او عرفت به ؛ كما في : (قهر الديان على مرتدّ بقاديان)[٥] وكتاب (المبين ختم النبيين)[٦] وكتاب : (الجراز الدياني على المرتد القادياني)[٧]، وهذه الرسائل الثلاث من تاليف البريلوي نفسه ، ولكنّ النسبة جاءت مفصلة ، في كتاب : (الامام الاكبر المجدد ، محمد أحمد رضا خان والعالم العربي)[٨] تاليف حازم ابن محمد احمد عبد الرحيم المحفوظ ، الاستاذ بجامعة الازهر ، قال الاستاذ حازم :

هو محمد أحمد رضا خان ، بن محمد نقي علي خان بن محمد رضا علي خان بن محمد كاظم علي خان بن شاه محمد أعظم خان بن محمد سعادت يار خان بن سعد الله خان[٩] وهو من سلالة افغانية هاجرت من كابول الى لاهور ، ثم الى دهلي .. واستقرت في بريلي ، فنسب اليها .

● مولده :

ولد في سنة / ١٢٢٧ هـ ، في العاشر من شوال ، الموافق ١٤ حزيران من عام ١٨٥٦ م .

ووصف بانه : ولد أغر الطليعة ، ميمون النقيبة ، كريم السيرة ، وكان أبوه هو نقي علي خان هو الذي اسماه بـ (أحمد رضا خان) .

● نشاته العلمية :

تعد اسرته من الاسر المباركة المسلمة ، المشهورة بالتقى والايمان ، وصلاح السريرة ، والتصوف النقي .

وكان قد تعلم علي يد أبيه ، نقي علي خان ، وكان أبوه علماً من أعلام المعرفة الدينية ، ومرجع طلبة العلم في الهند ، مُفسراً ومحدثاً ؛ ومتصوفاً في بريلي ، ويقال : إن والده جاء به الى مرشده المعوني ، فدعا له بالبركة والعلم والخير .

ولما بلغ أحمد رضا الرابعة عشرة من عمره جمع من العلوم اكثرها وكانت هذه العلوم موزعة على اكثر من تخصص في القرآن والحديث والفقه والعقائد واللغات ، واشهر هؤلاء الائمة الذين لازمهم وأخذ عنهم :

١ - الشيخ العلامة نقي علي خان البريلوي ، والده الذي عرف باسرار السلوك والتفسير ، فاقام ذمته في هذين العلمين .
٢ - الشيخ آل رسول المارهروي الهندي .
٣ - العلامة أحمد زيني دحلان ، من علماء مكة المشهورين بالحديث والفقه ، والقرآن التقاه في الحجاز ، وأخذ عنه .
٤ - العلامة عبد العلي الرامفوري ، تعلم عليه علم الحساب والهياة والحكمة .
٥ - العلامة الشيخ ابو الحسين النوري الهندي وتعلم عليه علم الجفر والتكسير .

٦ ـ جده محمد رضا خان .
٧ ـ الميرزا غلام قادر بيك اللكنوي البريلوي [١٠] الذي درس عليه علم الصرف ، وكان احمد رضا خان يحبه ويحترمه .

وحين بلغ احمد رضا مرتبة عالية من التحصيل والعلم والثقافة بدأ برحلة الى الاراضي الحجازية ، ليلتقي بالعلماء العرب في مكة والمدينة فتشرف بالتتلمذ على ايديهم ، وكان الاخذ متبادلاً بينه وبين الذين التقوه ، فقد أخذ عنه جملة ممن صحبهم ، وصحبوه في رحلته الاولى والثانية الى ارض الحجاز.[١١]

وفي عام ١٢٨٦ هـ الموافق عام : ١٨٦٨ م ، نال محمد أحمد رضا خان البريلوي اجازة الافتاء على المذهب الحنفي من والده الامام محمد نقي علي خان ، وفي هذا العمر بدأ بالتأليف في الفتوى والعلوم التي أتقنها ، وكان ذلك في السنة الرابعة عشرة من عمره ، يقول أحمد رضا عن نفسه :

ان سيدي وأبي وظل رحمة ذلي ، ختام المحققين ، وامام المدققين ، ماحي الفتن وحامي السنن سيدنا ومولانا المولوي ، محمد نقي علي خان القادري البركاتي ـ أمطر الله تعالى ـ مرقده الكريم سابيب رضوانه ، في الحاضر والاتي ، اقامني في الافتاء ، للرابع عشر من شعبان الخير والشر سنة : ١٢٨٦ ست وثمانين ومئتين وألف من هجرة سيد المتقين ـ عليه وعلى اله واصحابه الصلوات من رب المشرقين ، ولم تتم الي ذلك اربعة عشر عاماً من العمر).[١٢]

ويقول في موضع آخر : (وأنا إذ ذاك ابن ثلاثة عشر عاماً وعشرة اشهر ، وخمسة أيام ، وفي هذا التاريخ فرضت عليّ الصلاة وتوجهت الى الاحكام) .

ولقد أحصيت مؤلفاته ، فبلغت ، كما أشرنا في غير هذا الموضع قريباً من ألف ، يقول الدكتور محمد سعود أحمد : أنه في الثلاثين من عمره ـ عام :
ـ ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٧ م ، كان عدد مؤلفاته مئتين .
ـ ١٣٢٧ / ١٩٠٩ م ، كان عدد مؤلفاته ثلاثمئة وخمسين في خمسين علماً وفناً .
ـ ثم ذكر مفتي إعجاز ولي خان المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م أن (مؤلفات الامام الاكبر اكثر من ألف مؤلف).[١٣]

ولقد قام الاستاذ حازم محمد أحمد المحفوظ ، مؤلف كتاب (الامام الاكبر المجدد) بتتبع العلوم والفنون التي برع فيها ، ووضع كتبه ورسائله فيها فوجدها اربعة وخمسين علماً ، ثم ذكر المؤلفات التي وصفها.[١٤]

*** وفاته :**

بلغ عمر محمد احمد رضا خان البريلوي خمسة وستين عاماً ، وكانت سنوات عمره ملأى ، بالعطاء الثر والعلم النافع ، حتى استجاب لقضاء الله وقدره ، في يوم الجمعة / الخامس والعشرين من شهر صفر عام : ١٣٤٠ هـ / ٢٨ من اكتوبر / ١٩٢١ م ، ودفن في مدرسته بمدينة بريلي ، وقد رثاه جملة كبيرة من علماء المسلمين .

*** القابه وشهرته :**

لقد نال محمد احمد رضا خان البريلوي عدة القاب اشتهر بها في الهند وخارجه ، ولا سيما القابه الدينية ، والادبية ، وهي كثيرة ، تنم عن تفوقه في الفنون التي برع فيها ، وكان مبرزاً بين أقرانه بها ، وأهم هذه الالقاب :ـ

استاذ اساتذة العربية وآدابها وأفقه العلماء والمتكلمين .
ـ امام المحدثين ـ امام اهل السنة والجماعة في شبه القارة الهندية .[١٥]
ـ الحضرة العالية ـ رئيس المفسرين ـ شاعر المديح النبوي الشريف .
ـ وهو شيخ الاسلام في الديار الهندية وامام المسلمين وشيخ مشايخ الصوفية .
ـ والفاضل البريلوي وهو العلامة المحقق .
ـ والمجدد .

ولقد ألف الاستاذ السيد حازم المحفوظ كتابه في شخصية البريلوي ، وسمّى كتابه :
(الامام الاكبر المجدّد ، محمد احمد رضا خان والعالم العربي) .
نشره : رضا فاونديشن ـ الجامعة النظامية الرضوية في لاهور ـ باكستان .

وبعد صفحة الغلاف من هذا الكتاب اطلق عليه لقب (العارف بالله ، سيدي الامام محمد احمد رضا خان) .

ثم اتبع ذلك إهداءه فقال : (الى روح العارف بالله سيدي الامام الاكبر المجدد محمد احمد رضا خان القادري البريلوي).[١٦]

*** تصانيفه :**

لقد ألف احمد رضا البريلوي في خمسين علماً من علوم القرآن والفقه والحديث والعقائد ، بلغت المصنفات فيها تقريباً من ألف مؤلف ، بين كتاب ضخم ورسالة صغيرة ، وهو في هذا يشبه الامام السيوطي ـ رحمه الله ـ .

فقد ألف في (التفسير)[١٧] حواشي على البيضاوي ، والخازن والسيوطي ، والرازي وغيرهم ، كما ألف تفاسير على سور معينة من القرآن ، وآيات مخصوصة من السور ، كآية : (الارحام) ، و (الممتحنة) ، (بسم الله الرحمن الرحيم) ، وسور : الفاتحة ، والضحى وغيرها ، وعدد ما وصل الينا من ذلك مطبوعاً هو ستة عشر كتاباً ، فضلاً عن تأليفه في اصول التفسير

حاشية على الاتقان للسيوطي . وكتاباً في رسم الخط القرآني .

أما في (الحديث) ، فله حواشٍ على (صحيح البخاري) و (مسلم) و (الترمذي) و (النسائي) و (ابن ماجة) ، وشرح الجامع الصغير ، ومسند الامام الاعظم ابي حنيفة وحواش أخرى على شروح الأحاديث بلغت اثنين وخمسين مؤلفاً .

وفي الاسانيد الف ثلاثة كتب ، وفي الأصول ستة كتب ، واما في رجال الحديث ورواته ، فقد وضع سبعة كتب واغلبها تعاليق وحواشٍ على تقريب التهذيب ، وتهذيب التهذيب والاسماء والصفات وغيرها ، وزاد عليها كتابين في (الجرح والتعديل) هما : (حاشية كشف الاصول في نقد الرجال) و (العلل المتناهية) .

أما كتب تخريج الاحاديث وتوثيقها فقد وضع اربعة كتب ، منها :

(كتاب : النجوم الثواقب في تخريج أحاديث الكواكب) .

ووضع في (لغة الحديث) حاشية على : (مجمع بحار الانوار) .

وألف في (العقائد وعلم الكلام) مئة وتسعة عشر كتاباً اربعة منها حواشٍ ، والباقي كتب مؤلفة في مختلف الموضوعات الخاصة بعلمي العقائد ، والكلام .

أما في التجويد فقد عرفنا له اربعة مؤلفات ، ثلاثة منها مؤلفات خاصة ، وواحد منها حاشية على : (المنح الفكرية) .

أما مشاركاته في الفقه وأصوله ، فقد بلغت مؤلفاته خمسة عشر كتاباً موزعة على الموضوعات :

(الفرائض : اربعة كتب) و (الافتاء ثلاثة كتب) و (الفقه وأصوله : ثمانية كتب) .

وشارك الشيخ البريلوي في التاليف اللغوي وآداب اللغة ، وله في النحو والصرف والادب خمسة وعشرون كتاباً .

كما شارك في : (الفلسفة والمنطق) ، فالف ثمانية كتب ، وفي (الفضائل) و (المناقب) و (السير) فوضع واحداً واربعين مؤلفاً ، موزعة على اكثر من موضوع كمناقب الحنفية ، وآباء الرسول الكرام ، والمولد النبوي وجبرائيل ـ عليه السلام ـ ، والصحابة ، ومكانة الامام علي ، والفاروق والصديق والامير معاوية رضي الله تعالى عنهم ، فضلا عن الكتب المعنية بنبي الامة محمد (ﷺ) وبمولده ، وسيادته ، وابنائه ، وزيارته ، وآبائه ، وصفاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ .

أما (التصوف والسلوك) فله مشاركات في كتب رسائل كثيرة ـ أيضاً ـ بلغت ستة عشر مؤلفاً .

وفي : (الاذكار والاخلاق والوعظ والنصائح) ألف ثلاثين كتاباً منها : كتاب بالفارسية ، واغلبها بالعربية والاوردية .

وله في (الهيئات) ستة عشر كتاباً ، وفي (الحساب) ثلاثة كتب ، وفي (الرياضيات) ستة كتب ، وفي (الهندسة) خمسة كتب ، وفي (التكسير) خمسة كتب ، وفي (الاوفاق والجفر) اربعة كتب وفي (اللوغاريتمات) كتابان ، وفي (الزيجات) و (الجبر والمقابلة) و (المثلثات) و (الارتماطيقي) ستة عشر كتاباً ، وفي (النجوم) خمسة كتب ، وفي (المكتوبات والملفوظات والخطب) تسعة كتب ، وفي (الجدل والمناظرة) خمسة كتب .

وله في (التأريخ والاخبار) ستة كتب ، منها : حاشية على (مقدمة ابن خلدون) وكتاب اوّل (من صلى الصوات الخمس) وغيرها وثمة كتب لم تطبع ، وهي مخطوطة في موضوعات متنوعة ، وكتب أخرى مطبوعة بلغات ثلاث وهي (العربية) و (الاوردو) و (الفارسية) .

أما الكتب التي الفها (بالاوردية) ولم تطبع فعددها اثنان وثلاثون كتاباً ، وأما العربية غير المطبوعة فعددها تسعة وستون كتاباً .

وغالب الكتب التي ألفها بالفارسية مطبوع ، الا ثلاثة منها ، وهي : (حاشية على فتح المعين) وكتاب (لوامع البهافي المصر للجمعة ، والاربع عقيبها) و (رؤية هلال رمضان) .

هذه الكتب التي ذكرنا بعضها ، وأعرضنا عن ذكر بعضها الاخر بلغت قريباً من الف كتاب في فنون ومعارف متنوعة تدل على ان البريلوي عالم متبحِّر موسوعي ، لم يبق فناً من الفنون ، ولا علماً من العلوم التي أتقنها علماء المسلمين في عصور الحضارة الاسلامية إلا وأتقنها وأدرك اسرارها ، وسبر اغوارها ، فكانت ذات فائدة علمية قلما تتيسر للاخرين من علماء المسلمين ، ولئن كان الجلال السيوطي قد بلغ هذا المبلغ قبل البريلوي بما يزيد على اربعمئة سنة ، لقد حقق البريلوي الهندي أنّ الشعوب الاسلامية ذات عطاء متواصل وأنّ المفكرين الاسلاميين يبقون في تواصل ، وتواشج ، مع الماضي يمدحون الحاضر زاداً ثراً من العلوم والمعارف والفنون ، من غير انقطاع ، ولا تجلم ، وهم قادرون على أنْ يجعلوا مستقبلهم زاهراً ، بما امتلكوا من حبٍّ للعقيدة ، والقيم والمبادىء الاسلامية التي كانت في انفسهم محركاً قوياً للعمل والعطاء .

* تلاميذه

ترك الامام البريلوي من بعده جملة كبيرة من روّاد العلم والمعرفة والادب والفن ، كما ترك جملة من المؤلفات النافعة المفيدة .

اما تلاميذه ، فقد ذكر المترجمون عدداً كبيراً نذكر منهم :

١ ـ حامد رضا خان .
٢ ـ مصطفى رضا خان .
٣ ـ محمد مظفر الدين البهاري .
٤ ـ الشيخ السيد محمد ديدار علي الوري .

٥ ـ الشيخ محمد أمجد علي الاعظمي .
٦ ـ الشيخ نعيم الدين المراد آبادي .
٧ ـ الشيخ أحمد أشرف أشرفي الكيلاني .
٨ ـ الشيخ الداعية الكبير عبد العليم صديقي المبرتهي .
٩ ـ الشيخ عبد الاحد القادري .
١٠ ـ الشيخ محمد رحيم بخس الاروي .
١١ ـ الشيخ عمر بن أبي بكر .
١٢ ـ الشيخ ضياء الدين أحمد المهاجر ، المدني
١٣ ـ الشيخ محمد شفيع البيسلبوري
١٤ ـ الشيخ محمد حسنين رضا خان
وغيرهم .

وكان له صلات صداقة ، وودّ مع جملة من علماء العصر ، من أمثال :
١ ـ الشيخ وصي أحمد المحدث السورتي .
٢ ـ الشيخ أعظم شاه الشاهجان بوري .
٣ ـ الشيخ الشاه عبد السلام الجبل بوري .
٤ ـ الشاه محمد فاخر إله آبادي .
وغيرهم .[١٨]

● شعر البريلوي ولغته :

يتميز شعر البريلوي ، بانه شعر تقليدي ، ملتزم ، أي : انه عمودي البنية ، يهتم بالصياغة الشعرية ، التي درج عليها شعراء القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ، وهذه الصياغة تنظر الى :
١ ـ نظام التفعيلة الخليلية . وعددها في كل شطر .
٢ ـ نظام القافية والروي .
٣ ـ الصياغة اللغوية المباشرة ، المعتمدة على مبدأ استخدام المحسنات اللفظية والبديعية ، والاستعارات والتشبيهات البلاغية التي برزت بشكل واضح في شعر الحقبة التي عاشها الشعراء في القرون المتاخرة ، قبل حركة التجديد في شعراء القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجريين .
٤ ـ ويبدو من خلال نظم البريلوي انه له القدرة على استخدام المفردة اللغوية العربية ، استخداماً صحيحاً ، بدلالتها المعجمية والسياقية ، وانه يحاول ان يعطي صورة صادقة عن شعر الحقبة المتاخرة ، من تاريخ الادب العربي .

فهو يستخدم (التاريخ الشعري) ، كما عرفته الحقبة المتاخرة ، فيؤرخ لوفاة امام ، او لتشييد صرح علمي او لأي امرئ ذي بال . ومن ذلك قوله في تاريخ ولادة فضيلة الامام الشيخ محمد رضا علي خان جدّه :

جَـــدّيَ كـــان عـــالمـــاً
لم يَـــــز مثلـــــهُ النظـــــرُ

قلت فكيف تهتـــــدي
قـــال : اضـــاءنـــا القمـــر : (١٢٤٤ هـ)

ثم قال في القصيدة نفسها مؤرخا اخذه العلم :

قلت : خيـــــام درســـــه
قـــال : أخـــاره الـــدرر (١٢٤٧ هـ)

ثم قال فيها يؤرخ لرحيله :

قلت : فمـــــام نَقْلِـــــهِ
قـــال : مُجْمُـــل اغـــرّ (١٢٨٢ هـ)

ولقد اطلق البريلوي على نفسه ، لقب (رضا) ، واجراه بديلا عن لقب الشاعر او أي نسب اخر ، كما ترى عند شعراء العربية كالبحتري والمتنبي والمعري ، فالبريلوي ، لم يطلق لقب البريلوي ـ مثلا على شخصه شاعرا بل التزم لقب رضا[١٩] ولقد اشتهر بهذا اللقب في نظمه بالفارسية والاوردية ، ولكنه اعتمده ايضا في نظمه في العربية ، فقال :

يـــا مـــالـــك النـــاس النبي المصطفى
اشفـــع لعبـــدك دافعـــا لبـــلاء
رقم (الـــرضـــا) تـــاريخـــه متفـــائـــلا
عبـــد الغني بجنـــة عليـــاء

وقال ايضاً :

قـــال (الـــرضـــا) ارخ رســـالـــة سيـــدي
هـــذا هـــو الحق الصـــريـــح مبينـــاً[٢٠]

إنّ ابرز ما يتميز به شعر البريلوي من غيره هو وحدة الموضوع وتنامي القصيدة تناميا عضويا ،انسيابياً يرتبط آخرها باولها ، ويكاد القارىء يجد ان أبيات القصيدة الواحدة ، ياخذ بعضها بعناق بعض فقصيدته النونية مثلا . بدأها بالغزل العفيف ، وبالرمزية الجميلة ، يتشوق إلى من هجرته وودعته وجعلت إجفانه تنزف الدموع حتى تركته شهيد الشهد مسحوراً بالعينين هائما بالحب حتى اذا اراد الخروج من هذه الحال التي هو فيها تخلص باسلوب التخلص الذي كان ديدن شعراء الحقبة المتاخرة مما كان لمن سبقهم من شعراء المسلمين :

مـه يـا رضـا يـا ابن الكـــرام الاتقيا
يـــا غـــرس روح العلم والاتقـــان[٢١]

ومن هنا يدخل في معاناته الخاصة ، وما يلاقيه من حياة الهوى والغرام ، ولكنه يصرح بانه تشبيب شاعر وليس هو تشبيباً حقيقياً ، لانه إنسان يعيش حياة العلم والعلماء والمكارم والامجاد ، وهو إنما يفعل ذلك لانه يميل الى الامام المجاهد الفاضل (فضل الرسول) الذي ملك المجد والسؤدد ، وترقى في

مراقي السيادة والفضل ويستمر في سوق الصفات الفاضلة لفضل الرسول ـ رحمه الله ـ من احاطة بعلوم القرآن والحديث والفقه واللغة والعقائد ، فضلاً عن جهاده وشجاعته وصدق بلائه في المواقف واذا كان الشاعر يرى في ممدوحه أهل لكل فضل وسؤدد ومجد ، فهو إذن يحث نفسه لان يكون دائماً الى جانب (فضل الرسول) ويلتزم حضرته ، ويترك أهل الضلال والغشاوة.[٢٢]

قم يـــا رضـــا لا تغش أهـــل غشـــاوة
نزهم ومـــا هم فيـــه من خـــذلان

ويبقى موجهاً كلامه الى نفسه في حديث داخلي ـ منلوج داخلي ـ يقدم لها النصائح والارشادات والتوجيهات ، ويبقى في هذا الاطار ملتزماً نهجاً واحداً ، ويحاول الربط بين البيت وبين الذي يليه ، بحيث تشعر وأنت تقرأ أبيات القصيدة انك تعيش جواً روحانياً ، يموج بالعواطف والاحاسيس الدينية ، وفي هذه الاثناء يتوجه الى الله ـ تعالى ـ فيسوق عبارات الثناء ، والدعاة والتسليم لله ـ سبحانه ـ ، ثم يستتمر هذه الحالة التي يعيشها الشاعر فيطلب من الله ـ تعالى ـ أن يرحم اباه وأبا أبيه :

وارحم أبي وأبـــاه رحمـــا دائمـــاً
واجعـــل قبـــورهمـــا ريـــاض جنـــات
آنسهمـــا اللهم في جـــدثيهمـــا
بـــالحـــور والغلمـــان والـــرضـــوان[٢٣]

ويستمر بالدعاء لهما ، ثم يسوق الدعاء الى الله بان ينصر المسلمين حماة دينه ، ويصلي ويسلم على خير البرية محمد (ﷺ) .

عندما يتتبع القارىء هذه القصيدة ، ويتابع معاني أبياتها ، لا يحس بوجود انفصام أو تجذم بين مقاطعها بل هي قطعة واحدة متلازمة مترابطة ، ياخذ بعضها برقاب بعض من أول بيت فيها حتى تنتهي .

وهذه المزية هي نفسها التي تميزت بها القصيدة الثانية ، مما يدل على ان وحدة الموضوع في شعره هي مزية واضحة في شعر البريلوي ، وقلما نجد هذه الخصيصة في شعر الاخرين .

ولقد وقفت على بعض المآخذ التي ارتكبها البريلوي في نظمه يتعلق بعضها باشكال التراكيب والصياغات اللغوية العربية ، وبعضها الاخر بعيوب القوافي ، ولقد اثرت خلال تعليقي على ابيات القصيدتين من مدح فضل الرسول الى بعض ما يؤخذ على الشاعر من ملاحظات :

فمن ذلك مثلاً :

١ ـ وقوعه في اختلال القافية ، بين التاسيس وعدمه ، فهو عيب من العيوب التي اشار اليها العروضيون ، وذلك ان قصيدته الثانية ، من مجزوء الكامل ، تنتهي بقافية الدال من غير تاسيس ، أي : تكون على « محمد » و « مؤيد » و « ترد » وهكذا .. ولكن البريلوي اكثر من ايراد التاسيس .

في مثل :

والآل امطـــار النـــدى
والصحب سحب عـــوائـــد

في البيت الثالث من القصيدة ، والبيت التاسع الذي جاء على الشكل الاتي :

يـــا رب يـــا ربـــاه يـــا
كنـــز الفقيـــر الفـــاقـــد

وقد تكرر هذا العيب ست عشرة مرة في القصيدة.[٢٤]

٢ ـ ووقع الشاعر في هذه القصيدة والقصيدة الاولى بضعف في بنية التعبير ، من نحو تسكين المتحرك في العروض او اشباع الحركة ، وجعلها مدا ، وذلك نحو قوله :

يـــا نفسي طـــاب أوانـــك
فتشكـــري وتجلـــدي[٢٥]

فاشبع ضمة اللام في (المتفضل) لكي لا ينكسر الوزن فقد اشبع حركة الكاف ، ليتم تفعيلة (متفاعلن) .

ومثله في القصيدة قوله :

ونبيـــك المتفضـــل
ادنـــاك في ذا المقعـــد

وتكررت هذه الحالة عنده في مواضع اخرى من القصيدة.[٢٦]

ومن ضعف اللغة استعمال لفظة (ليّنة) في قوله :

وأدعي قلـــوبـــا ليّنـــة
ودعي القسي الجلمـــدي

ففي البيت اكثر من قضية :

اولاها : ان الشطر الاول في انهائه (بليّنة) بتشديد الياء غير مستقيم عروضياً .

ثانيهما : انه استعمل (الجلمدي) بالنسبة الى الياء واستعماله الحقيقي هو من غير ياء لانه يقع موقع الصفة : (القسي الجلمد) .

ثالثا : لم يضع سكونا على (ياء لينة) ، ليستقيم الوزن بل حركها بالشدة . ومع ذلك ، فإن (لينة) بتسكين الياء يكون اقرب الى الضمة من حيث اللغة : لان العرب تقول :

هو هين لين بالتسكين .

اما تسكينه المتحرك ، فنحو قوله :

فبهـــا الـــزلازل والفتن
وبهـــا جنـــود مطـــرد

فاسكن نون (الفتن) ليستقيم وزن البيت.[٢٧]

وقد يسهل الهمزة ، وقد تكررت هذه الحالة من قصيدته الاولى من الكامل ، التي بلغت (٢٤٤ بيتا) فمن الحنف مثلا قوله : (الرجا) في موضع (الرجاء ، و (ما) في موضع : ماء و (الدعا) في موضع الدعاء) و (العطا) في موضع العطاء ، و (الملجي) بالياء في موضع (الملجيء) ، لانه من لجا المهموز الاخر.[٢٨]

ومما يدل على تمكنه من المفردة العربية ، واستعمالها من دلالتها الصحيحة والاستعمالية ، قوله :

اخضلت خضـــــل خضيلتي لخضلتي
بـــــالجود منــك ولم تــذر لــدهــان[٢٩]

وقد بينت في تعليقي على هذا البيت معاني مفرادته .

اما استكثار الشاعر (رضا) من الجناس والطباق والمحسنات اللفظية والبديمية ، فذلك نحو قوله :

تبكي دمـــا وتقـــول في اسجـــاعهـــا
الله يضحـــــك سن من ابكـــــاني
بـــــانت ومـــــالانت فبـــانت لـــوعتي
يـــــا خيبتي في الصبـــــر والكتمـــــان
راحت ازمـــــــة راحتي من راحتي
وكـــــذلــك كـــل مـــودع الاخــــدان
في شهـــــدهـــــا سم ثمــال فــــاشهــدوا
اني شهيـــــد الشهـــــد يـــــا اخــــواني
تسقى فتشفي ثم تشفي بـــــالعنـــــا
وتغلق الاكبـــــــاد والعينــــــــــان

وهكذا يستمد الشاعر بين المطابقة والمزاوجة والتحسين ، والتحسين في الالفاظ حتى اخر القصيدة .

وقد يرتكب الشاعر خطأ نحوياً ، فيرفع في موضع الجر او ينصب في موضع الرفع ، ذلك ... غالباً ... ما يكون ضرورة شعرية ، ومن ذلك قوله في البيت المذكور فقد جاء بلفظ (العينان) مرفوعة ، وحكمها الجر ، لانها معطوفة على مجرور مضاف اليه .

ومن استعمالاته التي تجوز فيها اسناد الفعل الى المؤنث ولم يؤنثه نحو :

مـــــا غـــــرد الـــــورقـــــا على
بـــــانٍ كخيـــــر مفـــــرد[٣٠]

والاحسن ان يقول : (ما غردت ورق على) ، والبيت ياتي صحيح الموسيقى ، لا الاختلال فيه ، ولكنه عرف (الورقاء) بالالف واللام فضعفت عبارته .

هذا هو الشاعر (رضا) البريلوي الهندي ، انه صورة حقيقية عن شاعر عاش اواخر القرون الشعرية التقليدية ، فحكاها وصدق في المحاكاة .

الهوامش

(١) ينظر في السيوطي : كتاب : السيوطي النحوي ، للاستاذ الدكتور عدنان محمد سلمان ، ط : بغداد ، وكتاب مكتبة السيوطي ، لاحمد اقبال الشرقاوي ط : المغرب .
(٢) قصيدتان رائعتان : ص ١٢
(٣) المبين : ص ١٢
(٤) تنظر مقدمة المفصل للزمخشري ، ص ١ ـ ٢ .
(٥) نشر مركز اهل السنة بركات رضا ـ كجرات الهند : ص ٢ وص ٣ .
(٦) نشر مركز اهل سنت بركات رضا ـ كجرات الهند : ص ٥ .
(٧) نشر المركز نفسه : ص ٥ وما بعد .
(٨) طبع في الجامعة النظامية الرضوية ـ لاهور ـ باكستان .
(٩) الامام الاكبر المجدد : حازم المحفوظ : ص ١٧ .
(١٠) الامام الاكبر : ٢٨ .
(١١) نفسه : ٢٩ .
(١٢) الامام الاكبر : ٣٥ ـ ٣٦ .
(١٣) نفسه : ٣٦ .
(١٤) نفسه من ص : ٣٧ ـ حتى : ٤٧ .
(١٥) ينظر : حيات اعلى حضرت : لمحمد مظفر الدين بهاري ؛ الجزء الاول : ص ٤ و ٩ .
(١٦) انظر : ص ٥ / الاهداء ، والكتاب طبع عام ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م . ومصادر هذا الكتاب هي مصادر دراسة هذا الشيخ الامام العلامة ، لمن يريد التوسع والاطلاع .
(١٧) عن كتاب : سوانح اعلى حضرت : ص ٢٣٨ ، وهو بالاوردو .
(١٨) انظر : الامام الاكبر المجدد : ص ٤٩ .
(١٩) ويعرف هذا النوع من الالقاب بالتخلص ، فيقال : تخلص الشاعر بلقب (رضا) : انظر : تعليقات واضافات على كتاب الادب الاسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية : للدكتور حسيب مجيد المصري : ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ . نشر عام : ١٩٨٨ .
(٢٠) الامام الاكبر المجدد : ص : ٢٤ .
(٢١) البيت : ٢٥ من القصيدة .
(٢٢) البيت : ٩١ من القصيدة .
(٢٣) البيتان : ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٢٤) انظر : قصيدتان رائعتان : ٣٥ فما بعد .
(٢٥) نفسه : ص ٣٨ .
(٢٦) نفسه : ص ٣٨ و ٣٩ .
(٢٧) نفسه : ٣٦ ، وانظر البيت العاشر من النونية .
(٢٨) نفسه : انظر البيت ، ١٠٧ من القصيدة النونية .
(٢٩) البيت : ٢٠٢ من القصيدة .
(٣٠) القصيدة الثانية : البيت الاخير منها : ص ٣٩ من (قصيدتان رائعتان) .

التراث مادة معاصرة في الشعر العربي في القرنين الرابع والخامس الهجريين

حسن عبد الهادي الدجيلي

يفرق النقد الحديث بين التاريخ ، والتراث ، ويعد المصطلح الثاني أوسع من المصطلح الاول انطلاقا من كون المصطلح الاول هو جزء من الثاني فكل تراث هو تاريخ ، وليس كل تاريخ تراثا[1] ، وأذا كان التراث هو مادة واسعة المعنى بهذا الشكل فهي لاتحمل دائما زوايا مضيئة ، ولو كانت كذلك لما استحقت النظر أولا ، ولما استحقت الاسترفاد ، والدخول كمادة تناصية في النص ثانياً وهي بهذا لم تظهر الى المتلقي إلا بارتباطها بالزوايا المشرقة في ماضي أية أمة .

والامة العربية هي أكثر الامم التي تضمن ماضيها تراثا ثرا كونها الامة التي استقبلت الحضارة في باكورة وجود الانسان على الارض ، وكونها الامة التي استقبلت الكثير من الديانات السماوية ، وكونها الامة التي عرفت أولى أنماط الثقافة المتقدمة باختراعها الكتابة ، وفوق كل هذا فهي أمة حملت لواء آخر الديانات السماوية (الإسلام) ،

والواقع الذي نشهده في قراءة النصوص الشعرية العربية إننا نجد نمطين من التراث :

نمط : يسترفد التراث لمناسبة استدعاها النص دون أي شيء آخر وهذا ما يمكن أن نطلق عليه (التراث الشكلي) ، ونمط آخر يسترفد لا لاجل مناسبة حسب وانما لكي يكون مادة تعيش في روح الحاضر ، وكانها هي الحاضر نفسه وهذا النوع هو التراث الحقيقي ، والفني ، والمتفاعل في النص والذي يمكننا أن نطلق عليه دون تردد (التراث الحي) ، أو (التراث المتحرك) ، وهذا النمط التقني من التراث أقل رصيدا من النمط الاول (التراث الشكلي) كما إننا نجده في النتاج الشعري للشاعر الواحد : إما : نادرا ، واما : مفقودا ، والسبب القابع وراء ذلك هو إن (التراث الحي) ، أو (التراث المتحرك) يحتاج إلى شاعر صاحب تجربة موسوعية عاش تجارب ثرة في ماضيه وعاش أخرى في حاضره ، فضلا عن كونه أمتلك مرجعية ثقافية تقنية ، وله تاثير في الحاضر ، وبهذا فالشاعر الذي يمتلك هذه المواصفات شاعر قيادي في مجتمعه .

إن عملية التنقيب عن هذا النوع من التراث عملية أشد اجهاداً بكثير من عملية التنقيب عن النفط في أرض عرفت بانها لا تحوي قطرة واحدة من النفط ، لان العملية هنا هي عملية بحث عن تراث عام في بطون المصادر الشعرية أولا ، وعملية فرز لنوع من التراث ثانيا ، وعملية اختيار لهذا المفروز باستخراج الانماط المتذوقة فنيا ثالثا .

لقد استطعنا بعد أن نقبنا رصيدا ضخما من المصادر الشعرية لا سيما الدواوين لمختلف العصور أن نفرز بعض الاسماء التي اشتهرت بعصرنة التراث أو (التراث الحي)[٢] ، والواقع أن هذه الاسماء كادت أن تكون غير مرتبطة بعضها مع بعض ارتباطا واضحا ، فضلا عن أن (التراث الحي) بدا عند أكثرها وكانه شيء طارىء على النص من الناحية النمطية لطبيعة نصوص الشاعر ، وبدا عند الاخريات نابعا من تجربة خاصة بالشاعر حاول زرع نبتتها في تربة الحاضر .

ولقد رأينا أن الشعر العربي بداية بالقرن الرابع الهجري ، ونهايةً بسقوط بغداد على يد الغزو المغولي (٦٥٦ هجرية - ١٢٥٨ ميلادية)[٣] قد شهد تيارا عاما تقريبا عند كل الشعراء ظهر فيه ميل واضح لاحياء التراث في أرض الواقع ، وجعله جزءاً منه ليس هذا حسب ، وانما جعل الحاضر جسم المجتمع ، وجعل التراث روحه التي يعيش بها ، وهواءه الذي يتنفس به ، وإذا كانت هذه المرحلة عموما (من القرن الرابع الهجري إلى نهاية العصر العباسي) هي المرحلة التي ساد فيها تيار تحويل التراث إلى مادة معاصرة فان القرن الرابع ، والخامس الهجريين يعدان المرحلة الذهبية الابداعية لهذا اللون من الشعر العربي ، ولعل السبب في هذا أن هذا اللون قد ولد في القرن الرابع الهجري ، وأزدهر في الخامس الهجري ، أما القرون التي تلت القرن الخامس الهجري فقد نال هذا اللون فيها المد والجزر بين ارتفاع وانخفاض فنيين ، فضلا عن أن طبيعة الاشياء في ولادتها تبدو ذات قيمة ، وهدف ، ونتاج لكنها فيما بعد تتحول إلى قيمة مجازية غالبا يضطرب فيها مستوى الإبداع بين ارتفاع وانخفاض .

شكل (الاغتراب)[٤] بمعناه الواسع سببا رئيسا لازدهار هذا التيار في القرن الرابع إلى نهاية العصر العباسي عموما ، والقرن الرابع والخامس الهجريين خصوصا فقد عانى الشاعر العربي من سيادة الحكم الاجنبي على أرضه وضعف الحكم العربي عليها لهذا وجد الشاعر العربي في التراث ملاذا لاحيائه في واقعه السيء حتى إن المعادلة الفنية انقلبت من إطارها الطبيعي (الذي يتمثل في أن الحاضر هو الآن ، والماضي هو الامس ، وأن استرفاد الماضي في الحاضر هي عملية رجوع للوراء ، وسحب الوراء الى الامام ، وتلقيحهما بحيث يبدوان حاضرا) إلى الاطار المعاكس (الذي يتمثل في أن الشاعر كان ياتي إلى الماضي ولايرجع اليه بمعنى أن الماضي كان أمامه ، والحاضر ، والمستقبل كان خلفه إلى درجة نشعر معه في كثير من الاحيان بان الماضي هو الماضي ، والحاضر ، والمستقبل في حين أن الحاضر لا يمثل له شيئاً أبدا) .

إن ظهور بعض الشخصيات العربية القيادية آنذاك كان حافزا للشاعر في ضخ كل صورة (التراثية الحية) في هذه الشخصيات لكي تكون هذه الشخصيات هي الساحة التي يتحرك فيها الفضاء التراثي الواسع في النص الشعري آنذاك ، وتعد شخصية (سيف الدولة الحمداني) في ريادة هذه القيادات العربية التي شكلت ساحة التحرك التراثي عند الشعراء العباسيين في ذلك الوقت .

وتعد النصوص التي أفرزها (المتنبي) في (سيف الدولة الحمداني)[*] في قمة هذا الاتجاه . والشاعر العباسي في هذا التيار وفي مرحلة القرن الرابع والخامس الهجريين خصوصا تمتع بالصدق العاطفي في إخراج (العبارة الشعرية) المتعلقة بـ (التراث الحي) لأن المسالة لا تتعلق بهدف مادي ، ولا موقف شخصي منفعل لا يفتأ أن يخمد ، ولا بإحساس بيئي فرضته طبيعة بيئة عربية معينة دون بقية البيئات ، وانما المسالة تتعلق بشعور عام ، وواقعي ، أو قل شعور قومي بان هناك احتلالاً اجنبياً مباشراً مرة ، وغير مباشر مرة أخرى للعروبة لذلك كان الشاعر في شعره ثورة عارمة تقارع الأجنبي ، وتنال منه بكل ما أوتي من الطاقات الابداعية ، وطاقات شحذ همم المتلقي لاصلاح الواقع السيء آنذاك ، ولذلك كله اختفت (الانا) في أكثر النصوص التي كانت تصيح بكل طاقات الصياح في الشعر العربي التراثي عموما ، كما ذاب (في الكثير من هذه النصوص) صوت الشاعر في صوت المتلقي حتى صار الشاعر والمتلقي شيئا واحدا إلى درجة كاد النص إن يكون في جوهره عملا مسرحيا رائدا ، وإذا كان العمل المسرحي يتطلب عناصر معينة كالشخوص فالشخوص حاضرون مبدعا ، ومتلقيا ، وإذا كان العمل المسرحي يتطلب وحدة زمان فليس أعرق من وحدة زمان هذه النصوص التي وحدت بين الماضي والحاضر فجعلتهما زمنا واحدا وإذا كان المسرح يتطلب مكانا واحدا فيكاد الشعراء الذين اتجهوا هذا الاتجاه أن يقفوا في مكان واحد هو مواجهة الواقع السيء ودحره ، فضلًا عن ان المسرح الذي يتطلب ان يكون المبدع على المنصة فيه ظهر المبدع والمتلقي أمامنا على منصته اما المتلقي فكان القيم السلبية التي يحاول الشاعر القضاء عليها بوساطة شعره هذا .

ولابد أن نعترف بان جمع نصوص كل المرحلة التي أزدهر فيها(التراث الحي) من القرن الرابع إلى نهاية العصر العباسي لاسيما المرحلة الذهبية فيها (القرن الرابع والخامس الهجريين) يولد لنا ملحمة خالدة من اعرق ملاحم أدبنا العربي التراثي .

لقد اختصت (تقريبا) دواوين معينة بهذا النوع من التراث (التراث الحي) في هذين العصرين ، ويقف على قمة هذه الدواوين دواوين ثلاثة شعراء هم ليسوا مبدعين في هذا التيار حسب ، وانما هم أمراء الشعر العربي وهم كل من (المتنبي)[٦] ، و (الشريف الرضي)[٧] ، و (المعري)[٨] .

ولو نقبنا (التراث الحي) عند هؤلاء الثلاثة (بوصفهم عينات بارزة لهذا التراث ليس في عصرهم ، أو في العصر العباسي خاصة ، وانما في العصور العربية قاطبة) سنجد إن هذا التراث عندهم كان على قسمين هما :

١ . التراث الحي الذي هو جزء من النص /

٢ . التراث الحي الذي هو النص كله /

١ . التراث الحي الذي هو جزء من النص / كثر هذا النوع في التراث الحي ، فلو تصفحنا دواوين الشعراء الثلاثة السابقين لوجدنا قول المتنبي :

ما مقامي بارض نخلة إلا	كمقام المسيح بين اليهودِ
مفرشي صهوة الحصان ولكن	قميصي مسرودة من حديدِ
لامةٌ فاضةٌ أضاةٌ دلاصٌ	أحكمت نسجها يدا داودِ
أين فضلي إذا قنعتُ من الدهر	بعيش معجل التنكيدِ
أنا في امة تداركها الله	غريب كصالح في ثمودِ[٩]

وقول الشريف الرضي :

ولو كنتُ ذا همةٍ حرةٍ	لرحلني الضيمُ عن منزلي
وكيف تقلب ذي همةٍ	وقد لُزَّ بالقرنِ الاولِ
ألبي ولا حد اسطوبه	وأين الإباءُ من الاعزلِ
ترى الجاهلية أحمى لنا	وأناى عن الموقف الارذلِ
فلولا الإله وتخوافه	رجعنا إلى الطابع الاولِ[١٠]

وقول المعري :

... ولما دالت العرب اغتصاباً	وأضحت جُلُّ طاعتها دِهانُ
وعادتْ جاهليتها إليها	فصارت لا تدينُ ولا تدانُ
سطونَ نفي وليف الصعب قيدٌ	بذاك في وتيرته عرانُ
وعنت في سماء بني عديٍّ	نجومٌ ما يغيبها عنانُ
فما عبدتْ سوى الرحمن رباً	إذ المعبودُ نَسْرٌ والمدانُ[١١]

ان التراث في النصوص الثلاثة السابقة مرتبط بالنص حتى ليصعب في الكثير من الاحيان أن نفصل بين الماضي ، والحاضر فيه حتى إن الجاهل بالتراث إذا ما قرأ النصوص السابقة ليحس بجلاء عدم وجود شيء طارىء على النص .

٢ . التراث الحي الذي هو النص كله / لمسنا هذا النوع من

التراث عند المتنبي بجلاء في مثل قوله :

يا سيف دولة ذي الجلال ومن له — خيرُ الخلائق والانامُ سميُّ
أنظر إلى صفين حين دخلتها — فانحاز عنك العسكر الغربيُّ
فكانه جيش ابن هند رعته — حتى كانك يا علي عليُّ[12]

وفي مثل قول الشريف الرضي:

ما زلتُ أطرق المنازل بالنوى — حتى نزلتُ منازل النعمانِ
بالحيرة البيضاء حيث تقابلت — شمُّ العماد عريضةُ الأعطانِ
شهدت بفضل الرافعين قبابها — وتبين البنيان فضل الباني
ما ينفع الماضين ان بقيت لهم — خطط معمرة بعمر فانِ
ورأيتُ عجماء الطلول من البلى — عن منطق عربية التبيانِ
باقٍ بها حظُ العيون وانما — لاحظُ فيها اليوم للاذانِ[13]

وفي مثل قول المعري:

لو يُبعثَ المنصورُ نادى أيا — مدينة التسليم لا تسلمي
قد سكن القفرُ بنو هاشم — وأنتقل الملك إلى الديلمِ
لو كنت أدري أن عقباهم — لذاك لم أقتل أبا مسلم
قد خدم الدولة مستنصحا — فالبسته شية المظلمِ[14]

إن النصوص السابقة تشهد بالقيمة الفنية التي تمتع هذا التراث (التراث الحي) فيها ، وما علي أخيرا إلا القول أن الوحدة العضوية والموضوعية ساكنة هذه النصوص الى درجة يصعب معها فصل أي بيت من أبياتها دون حدوث بتر واضح ، وهذه النصوص في داخل هذا التراث (التراث الحي) وغيرها شكلت البذرة الأولى ، والواضحة لدلالة القناع في القصيدة العربية الحديثة .

(هوامش البحث)

١ ـ ينظر مثلاً : المعجم الادبي / مادة (تراث)
٢ ـ من ضمن هذه الاسماء : امرؤ القيس في ديوانه مثلاً : ٢٥ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ٩٨ ، ١٠١ ، وزهير بن ابي سلمى في ديوانه مثلاً :٢ ، ١٧ ، ٢٥ ، ٧٧ ، وعمرو بن كلثوم في ديوانه مثلاً : ٣٧ ، ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٦ ، وكعب بن مالك في ديوانه : ٢٧ ، ٤٩ ، ٨٦ ، ٩٩ ، والفرزدق في ديوانه مثلاً : ١١ ، ١٤ ، ٦٩ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ١٠٣ ، وبشار بن برد في ديوانه مثلاً : ٥٧ ، ٧٩ ، ١١٢ ، وابو نؤاس في ديوانه مثلاً : ١٠ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٥٦ ، ١١٢ ، وابو تمام في ديوانه مثلاً : ٦ ، ١٩ ، ٧٩ ، ١١٠ .
٣ ـ لقد وصلنا الى هذه الحقيقة من خلال تصفح ما يقارب ٢٩٥ ديواناً خلال هذه المرحلة ولشعراء كبار ومن مختلف البيئات العربية ،
٤ ـ لقد درست مادة الاغتراب في دراسات عديدة اهمها : الاغتراب في الشعر الجاهلي / ٣٥ ـ ٤٦ ، والاغتراب في الشعر الاسلامي ، والاغتراب عند المتنبي والاغتراب مصطلحاً نقدياً في الشعر العربي القديم ، لكن كل هذه الدراسات لم تربط بين موضوعنا ، وبينه مع ان هناك صلة قوية بينهما .
٥ ـ يعد اكثر ديوان المتنبي في سيف الدولة الحمداني ، و ٩٨٪ من هذا القسم الكبير فيه تراث حي .
٦ ـ ينظر ديوانه مثلاً : ١/١١ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٢٢ ، ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٥٩ ، ٢/٣٧ ، ٣٩ ، ٥٥ ، ٨٧ ، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٤٩ ، ٣/٦ ، ٨ ، ٦٥ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠٧ ، ١٢٤ ، ١٥٩ ، ٤/١٥ ، ٩٤ ، ١١٤ ، ١٢٨ ، ١٣٢ .
٧ ـ ينظر ديوانه مثلاً : ١/١٧ ، ٢٩ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ١١١ ، ١١٥ ، ٢/٦٩ ، ٧٧ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٤ .
٨ ـ ان ديوان سقط الزند ٩٦٪ منه تراث حي ، واللزوميات ٩٢٪ تراث حي ايضاً .
٩ ـ ينظر : ديوانه ١/١٣٥ .
١٠ ـ ينظر : ديوانه ١/١١٧
١١ ـ ينظر: ديوان سقط الزند ١/١٣٧
١٢ ـ ينظر : ديوانه ٢/١١٣
١٣ ـ ينظر: ديوانه ٢/١٢٥
١٤ ـ ينظر: ديوان اللزوميات ٢/١١٧

(قائمة المصادر والمراجع)

ـ الاغتراب عند المتنبي/ د . سالم عماد سعيد/ دار الغرب الاسلامي ـ بيروت ـ لبنان/ ط١/ ١٩٩٩م .
ـ الاغتراب في الشعر الاسلامي/ د . احمد كمال عبد/ دار جمعة الماجد ـ الامارات العربية المتحدة/ ط١/ ٢٠٠١ .
ـ الاغتراب في الشعر الجاهلي/ شعبان حسين الاسيوطي/ مجلة كلية الاداب ـ جامعة اسيوط/ ع١/ مجلد٣/ ١٩٧٧ .
ـ الاغتراب مصطلحاً نقدياً في الشعر العربي القديم/ سامي احمد/ مجلة الثقافة والتراث ـ الامارات العربية المتحدة/ ع٢/ ٢٠٠٠ .
ـ ديوان امرىء القيس/ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم/ط٥/ دار الفارابي ـ بيروت/ ١٩٩٨م .
ـ ديوان بشار بن برد/ تحقيق د . سامح سلامة/دار توبقال للنشر والتوزيع ـ الدار البيضاء ـ المغرب/ ١٩٩٧م .
ـ ديوان ابي تمام/ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ القاهرة/ ط٢/ ١٩٦٥م .
ـ ديوان سقط الزند/ تحقيق دار التراث العربي ـ بيروت/ ط٢/ ١٩٧٠م .
ـ ديوان الشريف الرضي/ تحقيق دار التراث العربي ـ بيروت/ ط١/ ١٩٧٥م .
ـ ديوان عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة اليشكري/ تحقيق : فارمر/ مجلة المشرق ـ ع١/ ١٩٢١/ ٦٥ ـ ٧٥ .
ـ ديوان الفرزدق/ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ القاهرة/ ١٩٥٠ .
ـ ديوان كعب بن مالك/دار الثقافة ـ بيروت/ ط١/ ١٩٨٢ .
ـ ديوان اللزوميات/ دار ابن سينا ـ بيروت/ ط١/ ١٩٩٢ .
ـ ديوان المتنبي/ تحقيق عبد الرحمن البرقوقي/ بيروت/ ١٩٨٣ .
ـ ديوان ابي نؤاس برواية الصولي/ تحقيق بهجت الحديثي/ دار الرسالة ـ بغداد/ ١٩٨٠ .
ـ شعر زهير بن ابي سلمى/ تحقيق د . فخر الدين قباوة/ بيروت/ ط٧/ ١٩٨٣م .
ـ المعجم الادبي/ جبور عبد النور/دار العلم للملايين/ بيروت/ ط٧/ ١٩٧٣م

ابراهيم الوائلي وجهوده الادبية واللغوية

ناهي ابراهيم العبيدي

المقدمة :

ابراهيم الوائلي علم من اعلام العراق في اللغة والادب والنقد في عصرنا الحديث ، أحبَّ اللغة العربية منذ نشأته ، وعكف على تدريس علومها سبعاً وثلاثين سنة ، اثنتا عشرة سنة منها في الثانويات ، وخمس وعشرون سنة في كلية الاداب بجامعة بغداد ، والى جانبها محاضرات في الجامعة المستنصرية ، وكليات التربية واصول الدين والشريعة واللغات ، وقد اشرف على رسائل عديدة في الماجستير والدكتوراه . وبقي خلال هذه المدة الطويلة التي امضاها في التدريس مستمراً في علاقته بالادباء والشعراء ، ومواكباً لما يجري على ساحة الادب والشعر ، ومنصرفاً الى البحث والتاليف ونظم الشعر وممارسة النقد بنوعيه اللغوي والادبي .

والوائلي كما عرفته الاوساط العلمية والادبية قطرياً وعربياً ـ شاعر كبير ، الى جانب كونه استاذاً مبرزاً في اللغة والنحو ، وقد كانت اعماله الادبية واللغوية كبيرة وغزيرة ، ولعل في المقدمة منها قول الشعر الذي تغنى فيه بحبه لوطنه العراق ، وشارك في معظم مناسباته وتظاهراته الوطنية ، كما تغنى فيه ايضاً بحبه لامته وتحسس الامها واحزانها وامراضها ، والمصائب التي حلّت فيها .

وليس غريباً اذا قلنا إن جهود الشيخ الوائلي في معظمها كانت أدبية ، وانّ ابداعه في معظمها كان شعراً . ولكن لا يعني هذا أنه كان مُقصّراً في اللغة والنحو بل العكس من ذلك تماماً ، إذ كان نشاطه في هذا المجال ملحوظاً وكبيراً ايضاً .

ومن هنا كانت الرغبة شديدة ، والدافع ملحاً لاعداد هذا البحث ، من اجل تسليط الضوء على مسيرة هذا الرجل العالم ، الذي نذر نفسه لخدمة اللغة العربية وعلومها . فاتي بهذا الفيض الكبير من هذه الجهود التي ألمحنا اليها قبل قليل ، وفصّلنا القول فيها في هذا البحث . ولا أبتغي من وراء هذا العمل الا الوفاء له وتقديم الخدمة لمن يروم البحث عنه .

اسأل الله تعالى التوفيق فيما حاولت ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

سيرة الوائلي

ولادته ونشأته :

ولد ابراهيم إبن الشيخ محمد بن الحسين بن محمد بن حرج الوائلي[1] في ريف البصرة ، في قرية صغيرة من قرى جزيرة الصقر التابعة لناحية شط العرب سنة ١٣٣٢ هـ ـ ١٩١٤ م في اثناء الحرب العالمية الاولى عند أخواله (بني حطيط)[2] . ومما يروى عن طفولته أنه قضاها بين احضان الطبيعة الجميلة في قريته .[3] أما في صباه وشبابه فقد انصرف مع أبويه وإخوته وأسرته بين قرى الفلاحين في البصرة حيث يقيم أخواله الفلاحوّن ، وبين النجف حيث يسكن بعض أعمامه وأسرته ، وكان في هذه الحقبة رفيقاً لابيه في حلّه وترحاله بين النجف والبصرة والغراف ، وعلى يديه قرأ النحو والمنطق والاصول والبيان والفقه وغيرها من العلوم .[4]

وفي أوائل الثلاثينيات فتحت في القرية مدرسة ابتدائية ، وقبلته طالباً في الصف الخامس الابتدائي إلّا أن والده سرعان ما أخرجه منها لانه كان يريد له أن يكون رجل دين لا موظفاً .(٥) وعاود حلقات الدراسة في النجف ، فكان يحضر دروس الشيخ مروه ، وظلّ بين البصرة والنجف حتى عام ١٩٤٠ م .(٦)

أقبل الوائلي على الزواج في عام ١٩٣٤ م وهو في ريعان الشباب ، ولم يناهز العشرين من العمر ، وقد وَلَدت له زوجه أربعة أبناء وبنتاً واحدة .(٧)

وفي صيف ١٩٤٠ م زار الوائلي بغداد ، وصادف أن التقى بعض أصدقائه في وزارة المعارف ، فعرضوا عليه فكرة تدريس اللغة العربية في الثانويات الاهلية ، فقبل بذلك وصدر امر تعيينه في خريف عام ١٩٤٠ م براتب شهري قدره (١٢) ديناراً ، وبقي يدرّس فيها خمس سنوات .(٨)

وفي عام ١٩٤٥ قُبل الوائلي في كلية دار العلوم بجامعة فؤاد الاول في القاهرة ، فسافر اليها وأمضى فيها اربع سنوات وحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها بتقدير (جيد جداً) ثم واصل دراسته العليا في الكلية نفسها وحصل على شهادة الماجستير في أواخر عام ١٩٥٥ م ، وكان موضوع رسالته (الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر) . وفي مايس عام ١٩٥٦ م عاد الى بغداد واستأنف التدريس في الاعدادية المركزية .(٩)

وتجدر الاشارة هنا الى أن الوائلي قبل عودته الى بغداد سجل موضوعاً للدكتوراه عنوانه :

(التطور والتجديد في الشعر العراقي الحديث من سنة ١٩٠٠ - ١٩٣٩ م) وقد انهى القسم الاكبر من فصوله ، ولكن الظروف حالت دون سفره الى القاهرة لمناقشته .(١٠)

وبعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ م انتقل الى كلية الاداب بطلب منها للتدريس في قسم اللغة العربية ،(١١) واستمر فيه قرابة ربع قرن حتى أحيل على التقاعد في ١ تموز ١٩٨٣ م .(١٢)

ثقافته :

نشأ الوائلي في بيئات معروفة بالعلم والادب والشعر ، وهي البصرة موطن النحو والعروض ، والنجف منتدى العلم والمعرفة والشعر ، وبغداد العلم والحضارة ومجالس الادب والشعر والسُمر ، والقاهرة ملتقى العلماء والادباء والشعراء ، ورجال الفكر والسياسة من المشرق والمغرب ، فرسمت هذه البيئات أثراً واضحاً في تحديد مساره الثقافي والفكري فيما بعد . فلاقى الوائلي منذ طفولته عناية خاصة من أبيه ، إذ أدخله في الكتّاب (الملا) في القرية التي ولد فيها ، وبقي عند الملا (عمران الحلو) حتى ختم القرآن في ستة أشهر . كذلك حظي باهتمام والدته التي كانت تقرأ القرآن وتحب أخبار العرب وأيامهم ، وكانت تحب أن يتعلم ابنها ابراهيم ، وأن يكون عالماً دينياً كابيه وجده ، فهي من أجل ذلك كانت تسهر معه وهو يقرأ ، وتصحبه الى الكتّاب لتبدد عنه وحشة الطريق .(١٣)

بعد ذلك مهد له أبوه الطريق بما تلقّاه عليه من دروس في النحو والمنطق والبلاغة وغيرها ، ومهد له الطريق أيضاً ببعض ما أقتنى من الكتب التي تتناول طرفاً من تراث العرب الادبي والاخلاقي والتاريخي .(١٤)

ولما انتقل مع أبيه الى النجف ـ وكان حينئذ دون العاشرة ـ درس على أبيه النحو في (الاجروميه ، وقطر الندى ، وألفية ابن مالك ، وشرح ابن الناظم) وعلم المنطق في (الحاشية والشمسية) وعلم البيان في (المطول ومختصره) للتفتازاني ، وعلم أصول الفقه في (المعالم والقوانين) وعلم الفقه في (التبصره) للعلامة الحلي ، و (الشرائع) للمحقق الحلي ، و (شرح اللمعة الدمشقية) وغيرها من العلوم .(١٥)

وفضلاً عن ذلك درس الوائلي على يدي أخيه الكبير الشيخ قاسم (ت ١٩٨١) وكان شاعراً وكاتباً ، فتعلّم منه أوزان الشعر ،(١٦) ودرس أيضاً على يدي الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء .(١٧)

وكان الوائلي خلال دراسته هذه قد فتح عينيه على دنيا الكتب ، كتب أبيه وأخيه ، فقد قرأ (شرح نهج البلاغة) لابن ابي الحديد ، و (معجم البلدان) لياقوت الحموي ، و (المحاسن والمساويء) للبيهقي ، و (المناقب) لابن شهر اشوب ، وكتاب (العراقيات)(١٨) الذي يضم طائفة من شعر محمد سعيد الحبوبي ، وحيدر الحلي ، وجعفر الحلي ، وعبد الباقي العمري ، والاخرس ، والكاظمي ، وغيرهم من الشعراء . واستمر الوائلي يقرأ ويحفظ حتى تكونت لديه رغبة شديدة في اقتناء الكتب ، فاشترى ديوان المتنبي ، وحماسة ابي تمام ، وبلاغة العرب في القرن العشرين . وكان الى جانب ذلك يتابع شعر الشرقي ، فكتب معظم رباعياته وبعض قصائده ، وكذلك الشيخ محمد رضا الشبيبي ، واحمد الصافي النجفي ، ورعيلهم أجمع .(١٩)

وفي مدينة النجف كان الوائلي على اتصال دائم بمكتباتها التي حفلت باهم المخطوطات العربية ، وبامهات الكتب والمراجع في مختلف العلوم ، وكان يحضر مجالس الادب والشعر ، والمواسم ، والمناسبات ، التي يتبارى فيها الشعراء ، فضلاً عن زياراته المستمرة للجمعيات الادبية ، ولاسيما الرابطة الادبية التي أسست سنة ١٩٣٢ م ، وجمعية منتدى النشر .(٢٠)

أما ثقافته في بغداد فقد تزوّدها من خلال قراءاته المتواصلة للكثير من الكتب وحضوره معظم مجالس الادب ومحافل الخطابة ، فكان يلتقي فيها باصدقائه الشعراء : الرصافي ، بدر شاكر السياب ، حسين مردان ، بلند الحيدري ، وغيرهم . كما كان يصاحب فيها كتّاباً طيبين من امثال : حسين مروّة ، ومحمد شرارة ، وذنون أيوب ، وغيرهم . فكان يقارضهم الشعر والحديث

والقصة في لغة اثمن من الحياة.[٢١]

لقد « مارس الوائلي التدريس سبعاً وثلاثين سنة ، منها اثنتا عشرة سنة في الثانويات ولا سيما الاعدادية المركزية ، والثانويات الاهلية ، ومنها خمس وعشرون سنة في كلية الادب ـ جامعة بغداد ، والى جانبها محاضرات في الجامعة المستنصرية ، وكلية التربية وكلية اصول الدين ، وكلية الشريعة (العلوم الاسلامية حالياً) وكلية اللغات ، وقد أشرف على رسائل كثيرة في الماجستير والدكتوراه ».[٢٢] وبقي خلال هذه المدة الطويلة التي امضاها في التدريس مستمراً في علاقته بالادباء والشعراء ، ومواكباً لما يجري على ساحة الادب والشعر ، ومنصرفاً الى البحث والتاليف ونظم الشعر وممارسة النقد الادبي واللغوي .

وقبل أن يتوجه الى القاهرة لتكملة دراسته قرأ الادب المصري الحديث ، وأول ما قرأ كتاب (علم الاجتماع) لنقولا حداد ، وقرأ شيئاً لابراهيم عبد القادر المازني ، ثم اشترى كتاب الشعراء الثلاث (شوقي وحافظ ومطران) ثم قرأ بعض كتب الدكتور طه حسين ، مثل : من حديث الشعر والنثر) و (حديث الاربعاء) وما كتبه في أبي العلاء المعري ، وقرأ بعض كتب العقاد مثل : (ابن الرومي) وبعض العبقريات ، واستلهم ديوان (الشفق الباكي) لاحمد زكي ابي شادي ، وكان يقرأ هو وجيله في مجالس النجف وفي بغداد خاصة ما ترجمه الكتّاب المصريون آنذاك ، مثل (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) لادم متز ، والفلسفة اليونانية ، ومعظم ما ترجم من روائع الفكر العالمي لفيكتور هيجو ، وفولتير ، وبودلير ، وبرناردشو ، وشوبنهاور ، ونيتشه ، وديكارت ، وتولستوي ، ومكسيم فوركي . وفي كل هذا كان يقرأ متعطّشاً ، ويهمّش على ما يقرأ ، حتى تجمع لديه جدل الثقافة العربية في قديمها وحديثها.[٢٣]

ولمّا حلّ الوائلي ضيفاً على مصر في عام ١٩٤٥ م فتحت كلية دار العلوم أبوابها لاستقبال ضيف العراق ، فتعرّف هناك عدداً من الاساتذة الذين تلّقى عليهم او شاركهم في حلبة النشر والنقاش في صفحات الصحف المصرية ، وهم كثيرون ، منهم : د . ابراهيم انيس ، د . ابراهيم سلامة ، د . علي عبد الواحد وافي ، د . عبد الرزاق حميدة ، احمد الشايب ، علي الجندي ، عمر الدسوقي ، وآخرون . وهم في الوقت نفسه اساتذة وكتّاب ، ويشكّلون صرح النهضة الفكرية في مصر[٢٤] .

وفي ندوات المجالس التي كانت تعقد في أحياء القاهرة ، التقى الوائلي جمهوراً غفيراً من الادباء والشعراء من ابناء مصر العروبة ، واقطار عربية اخرى ، فقد حضر الندوة التي أقامها الزيات والتي كانت تعقد مساء الاثنين من كل اسبوع في ادارة مجلة الرسالة ، وكان من روادها الشاعر الكاتب محمود الخفيف ، والشاعر علي محمود طه المهندس ، والكاتب عباس خضير ، والناقد المعروف انور المعداوي ، والكاتب القاص كامل محمود ، وتوفيق الحكيم ، وثروة اباظة ، و د . عبد الوهاب عزام ، والشيخ عبد المتعال الصعيدي ، وغيرهم . وكانت وقائع هذه الندوة تتمركز في موضوعات رئيسة في السياسة والادب والتاريخ والعقائد والقصة والادب الشرقي والغربي .[٢٥] وقد حضر ندوة د . ابراهيم ناجي ، وندوة كامل كيلاني ، وندوة المجاهد الفلسطيني محمد علي الطاهر ، وندوات اخرى خاصة في قاعة (يورت التذكارية) وفي (نادي الخريجين) وقد استمع فيها لبعض محاضرات د . طه حسين ، و د . محمد حسنين هيكل.[٢٦]

هذا « ولم يقتصر حضوره الثقافي على هذه الندوات والمجالس ، وانما انتشر في بيوت الادباء المعروفين ، فنظم زيارات متواصلة الى بيوت عبد القادر المازني ، واحمد الشايب ، وامين الخولي ، ومفيد الشوباشي »[٢٧] وغيرها من البيوتات التي تالقت في تاريخ القاهرة .

وفي المقاهي الادبية التي كانت ملتقى الادباء والفنانين ورجال الفكر والسياسة اقام الوائلي علاقات ادبية طيبة مع مجموعة اخرى طيبه من الادباء والشعراء ، واستطاع ان ينقل اليهم ادب العراق ، ومن هذه المقاهي : مقهى (تريانون) ومقهى (بار اللواء) ومقهى (الفيشاوي) . وفي هذه المقاهي التقى الوائلي الشاعر احمد باكثير ، والقاص محمود تيمور ، والقاص زكريا ججاوي ، والناقد انور المعداوي ، والشاعر الوطني العراقي (عدنان الراوي) . وتكشف مذكرات الوائلي عن انه ترك اثراً كبيراً في نفوس كثير من الادباء في هذه المقاهي ، فمنحهم ثقة العراق ، ومنحوه ثقة مصر ، ومنحه الزيات (لقب استاذ) في مجلة الرسالة ، ومنحه سيد قطب (لقب شاعر واستاذ وباحث) في مجلة الفكر الجديد.[٢٨]

ومما ذكرناه آنفاً نتلمس اتجاهات الوائلي الثقافية التي تكونت فيها معارفه وعلومه التي كانت حصيلتها مجموعة جيدة من الكتب والبحوث في مجالات اللغة والادب والنقد ، يضاف الى ذاك أنه من شعراء العراق المشهورين .

شخصيته وأخلاقه :

لقد توافرت في استاذنا الوائلي الكثير من الصفات ، كان لها تاثير كبير في تشكيل الجوانب الاخرى من شخصيته واخلاقه ، ولعل من ابرز هذه الصفات انصهاره شيئاً فشيئاً في قدر والديه ، وتفاعله في أنفسهما الى مرحلة شبابه ، ولا غرابة في ذلك . إذ إنه مؤمن بعراقة اسرته ، وذو وشيجة وجدانية بنسبه ، وقد انعكست تربيته الريفية على علاقاته الاجتماعية في خارج اطار اسرته ، وزاول حب تقديس الوالدين في قصائده بإيحاء داخلي يبدو واضحاً متراكماً ، كما ان التحليلات النفسية اظهرت في شخصيته انه نقل من أمه عاطفة ومن أبيه عاطفة ، كلتا

العاطفتين توازي اختها في شخصيته .[29]

فهو بفضل والديه وأخيه الشيخ قاسم ، واساتذته الذين علّموه في الصحن الشريف وفي مصر ، أحبّ العلم حباً لا يكاد يوصف منذ طفولته ، وبقي ملازماً له طوال حياته ، وتاتي في مقدمة ما احبه اللغة العربية ، التي نذر نفسه في سبيل دراستها وخدمتها خدمة جليلة ، يضاف الى ذلك حبّه للعلماء المؤمنين الاخيار الذين رضوا من العيش بالرغيف والحساء البسيط ، أو أي إدام مما يأتدم به الفقراء والزهاد ، واكتفوا من اللباس بما رخص وخشن من غير تزمت ولا رياء .

وفي مقابل ذلك كان العلماء ـ الذين تلمذ لهم الوائلي او كانت له صلة بهم ـ يحبونه لصراحته وصدقه ، وفي مقدمتهم الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، والشيخ عبد الحسين الحلي قاضي البحرين الاسبق ، والسيد عيسى كمال الدين ، والشيخ عبد الكريم الجزائري .[30]

ومن صفاته انه كان غني النفس لا يلجأ الى أحد طمعاً في عطاء « وظاهر ان أباه علّمه التقرب الى الزهد ، وهو الزهد الثوري لا الزهد الذي يطويه في متاهة الحياة ، وظاهر أيضاً ومما تكشفه عنه سيرة الوائلي ان اباه كان يلقي قولًا شعرياً تربوياً ليربّي فيه بذور النقاء وغنى النفس »[31] من ذلك قوله :[32]

إنّ الملـــوكَ بـــلاءٌ حيثمـــا حلّــوا
فـــلا يكن في أكفـــافهم ظـــلّ
مـــاذا تـؤمـل من قـــوم اذا غضبـوا
جـــاروا عليـــك وان ارضيتهم ملّـــوا
فـــاستغن بـــالله عن ابـــوابهم كـــرمـاً
ان الـــوقـــوف على أبـــوابهم ذلّ

وكان الوائلي متواضعاً ومجاملًا لا يتكبر على أحد ، وكان يتناول الطعام مع أبسط الناس وفقرائهم ، ولا يجد في ذلك عيباً أو نقصاً ، وكان من طبعه الكرم ومساعدة الفقراء والمحتاجين ، وحماية المظلومين .[33]

وكان الوائلي رحمه الله استاذي وقد درست عليه النحو في السنة الثالثه من دراستي في الجامعة المستنصرية ، فكان بحق استاذاً فاضلًا ، وأباً مربياً ، وعالماً منتجاً ، خدم العلم وطالبيه ، وأدى واجبه بكل اخلاص ، وفضلًا عن ذلك كانت علاقته بنا علاقة الاب بابنائه ، لا يبخل بالنكته والنادرة في اثناء الدرس ، وهو على سجيته في النكته والنادرة ، ولا يتكلف المعاملة معنا ، ولا يحملنا على التقيد الا بالدرس واستماع المحاضرة ، ولا يشعرنا بانه مستعل علينا . وصلته ـ وهو استاذ جامعي ـ بزملائه صلة متينة ، فهو مجامل هادىء لا يغضب ، ولا يحمل حقداً على احد .[34] ولهذا كان يتمتع بمكانة مرموقة ، وسمعة طيبة ، بالنظر لدماثة اخلاقه ، وحسن سيرته ، وعذوبة احاديثه ، واتزانه في الامور .[35]

والوائلي في اواخر ايامه زهد في كل شيء ، واستغفر ربه ، وطلب منه اولًا ، ومن كل الناس الذين قد يكون اساء اليهم ، ورجا لاولئك الذين اساؤوا اليه حياة سعيدة ، واوكل امرهم للميزان العادل يوم يحشر الناس ضحى ، إنّه صلّى وقد حجّ البيت عام ١٩٨٤ م .[36]

وفاته :

توفي الاستاذ الشاعر ابراهيم الوائلي ـ رحمه الله ـ في يوم الجمعة ٢٨ شعبان ١٤٠٨ هـ الموافق ١٥ نيسان ١٩٨٨ م « بعد صراع مع امراض مفاجئه ، كان يقابلها بأناة الصابر ، وجلد المؤمن ، وحكمة الشاعر الزاهد ، لكن الاجل المقدور اسرع الى قلبه ، فاطفأ آخر بصيص من عينيه ، فكانت وفاته خسارة لنا ، نحن قراءه وطلابه ، ولاولئك الذين وجدوا في شعره وطنيا ثائراً فاحبوه ، وفي كتبه لغة وبلاغة فقوّموه على أنه ابن بار للغة الضاد ، وحارس امين على أروقه روح العرب » .[37]

جهوده في مجال الادب

لقد نظم الوائلي الشعر وهو في سن السابعة عشرة ،[38] « وكان متخفياً بادىء امره في النظم ؛ لان والده كان يابى عليه ذلك » .[39] وبالرغم من أنه كان ينظم الشعر في تلك الحقبة بتكلف ،[40] إنه « نبغ بين أصدقائه ، وأجاد في النظم مع صغر سنه » .[41]

وذاعت شهرته وهو ينشد الشعر « بنفسه في محافل النجف وهو في الثامنة عشرة ، وكان يلقى التشجيع في هذه المحافل والمجالس العامرة »[42] ففي عام ١٩٣٣ نظم عدداً من القصائد ، منها قصيدته التي أنشدها في مجلس الامام الشيخ محمد الحسن آل كاشف الغطاء ، يحييه إثر عودته من سفرة كان قد قام بها خارج العراق ، يقول فيها :[43]

دَار العُلـــــوم وكَعْبَـــــةُ الآدابِ
حَيّتـــكَ مِنْ شيب بهـــا وشَبَـــابِ
وَبِـــكَ المحـــافِـلُ يـا أميـر بَيَـانِهـا
طَفِقَتْ تُـــرَحِّبُ أصْـــدَقَ التَّـــرحـــابِ

وقصيدته (ماتم العلم)[44] في رثاء العالم الجليل محمد جواد البلاغي (ت ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م) وقصيدته (الراحل العظيم)[45] في رثاء الملك فيصل الاول (ت ١٩٣٣ م) وقصيدته (فقيد التقى)[46] في تابين العالم الزاهد الشيخ باقر القاموسي (ت ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م) .
وكان من أصدقاء والده .

وفي تلك السنة نشبت في النجف معركةادبية بين الشيوخ والشباب بسبب نباهة الشباب وخروجهم عمّا يسير عليهالشيوخ ، فكان الوائلي ممن شارك في هذه المعركة ، وهي في عنفوانها ،

فقال قصيدته التي داهم بها الشيوخ وندّد بموقفهم الحائر، وتطاول على المدلسين الكاذبين منهم بقوله :[47]

قـــالـوا اللّحى قُلتُ اخلَقـوهـا انهـا
هِيَ للمُـــــدلّسِ صـــــارمٌ وسنـــــانُ

هذا وقد نظم الوائلي قصائد كثيرة تغنى فيها بحبه لوطنه العراق والثورة، من أجل نيل حريته، منها (الشعور الثائر) البصرة ١٩٤٠، و (يوم العروبة) النجف ١٩٤٠، و (سليل البطولات)النجف ١٩٤٠، و (مهد الاباة) بغداد ١٩٤٠، و (يوم الجيش) بغداد ١٩٤١، و (ثورة العراق) ١٩٤١ .[48]

وفي انتفاضة عام ١٩٥٦ كان الوائلي مع طلابه في الاعدادية المركزية، يتظاهر معهم، ويحرّضهم على التظاهر، وينظم الابيات الحماسية ويعطيها وَلَدَه الكبير عبد الاله - وكان طالباً في المدرسة - لينشدها في الساحات المحتشده،[49] ومنها قوله :[50]

لبّيـــك لبّيك يــا ابن النيـل يــا بَطَــلُ
لبّيـــك لبّيـــك إنّ النـــارَ تَشْتَعِـــلُ

لقد جسد الوائلي في قصائده التي تحدث بها عن العراق، صورة العراق قديماً وحديثاً من خلال تناوله لمسيرة الحكام آنذاك، والاضطهاد الذي كان يعانيه الشعب من جورهم وتسلّطهم مرضاة لاسيادهم المستعمرين والرجعيين، كما عبر في قصائده عن صوت الوائلي الانسان والوائلي الشاعر الثائر من أجل حرية وطنه العراق واستقلاله .[51]

واذا كان الوائلي قد تغنى بشعره بحبه لوطنه العراق وشارك في معظم مناسباته وتظاهراته الوطنية، فإنه تغنى أيضاً بامته وتحسس آلامها واحزانها وأمراضها والمصائب التي حلّت فيها، وقد حفل ديوانه بمجموعة طيبة من القصائد التي حثّت العرب على النهوض والتحرر من عبودية الاستعمار وسطوته، من ذلك قصيدته بعنوان (صرخة)[52] التي نظمها في النجف عام ١٩٣٨ التي خاطب منها الامة العربية والاسلامية، وحثّها على النهوض لنصرة فلسطين التي أصبحت نهباً بيد الصهاينة الغزاة. وقصيدته التي نظمها عام ١٩٤٠ التي صرخ بها في أمته وطالبها بالنهوض من سباتها وتوحيد كلمتها من أجل التخلص من ربقة الاستعمار وعبوديته .[53] وقصيدته التي نظمها في حرب العرب مع اليهود عام ١٩٤٨ والتي استثار فيها همم العرب وطالبهم بالثورة من اجل ان يقتلع الصهاينة من قلب الامة العربية،[54] وغيرها من القصائد.

واذا كان كان الوائلي أيضاً قد ذاعت شهرته بالشعر في المحافل والمجالس، فقد ذاعت شهرته ايضاً في الاوساط الصحفية والاذاعية، فقد « نشر في الصحف وهو في العشرين، وكان معظم شعره يدور حول الطبيعة والحياة، وفيه من شعر المناسبات ما لا يقل عن شعر الاخرين من جيله ومعاصريه في النجف، ولكنه ترك هذا اللون من الشعر الّا ما كان منه في رثاء قريب او صديق او شاعر، وشعره في قضايا الوطن العربي ولاسيما قضية فلسطين يحتل جزءاً كبيراً من ديوانه . أما العراق وبغداد والريف والقرية فله فيها قصائد غير قليلة رافقت مسيرته في الحياة، ولعل للشكوى المرة جانباً مهماً في شعره، فقد عانى التيارات المناوئة وخاصم وخوصم وحاربه اذناب نوري السعيد في القاهرة وبغداد، فكان لهذا اثر في شعره ايضاً »[55]

ولعل من بواكير شعره الذي نشره في الصحف، قصيدته التي نشرها في جريدة (الراعي) للاستاذ جعفر الخليلي عام ١٩٣٤ وكانت بعنوان (عواطف)[56] وهي قصيدة في وصف الطبيعة، مطلعها :

نغمـــــات الطيـــــور في الاوكـــــار
علمتني روائـــــع الاشعـــــار[57]

ثم تلت هذه القصيدة ست قصائد اخرى نشرها الوائلي في الجريدة نفسها،[58] ونشر قصائد اخرى في جريدة (الهاتف) للاستاذ جعفر الخليلي أيضاً عام ١٩٣٥، وبقي مستمراً على النشر فيها الى سنة ١٩٤٤،[59] ثم نشر في جريدة (الرأي العام) ومجلة (الاعتدال) ومجلة (الغري) التي شارك في اصدارها الشيخ عبد الرضا كاشف الغطاء .[60]

وفي اثناء وجوده في القاهرة واصل الوائلي نشر اشعاره في عدد من المجلات والصحف التي كانت تصدر هناك، ففي بداية عام ١٩٤٦ أرسل أول قصيدة الى مجلة (الرسالة) في قضية فلسطين، فنشرت من غير تاخير . وفي سنة ١٩٤٧ حتى سنة ١٩٥٢ كانت قصائده الكثيرة ومقالاته تنشر تباعاً في مجلة (الرسالة) للمرحوم الزيات . ثم نشر في مجلة (الثقافة) للمرحوم احمد امين، و (العالم العربي) و (الفجر الجديد) شعراً ونثراً .

وفي (الفكر الجديد) و (الفصول) و (جريدة مصر الفتاة) و (الكاتب المصري) . ثم نشر في (البلاغ) و (الكتلة) و (اصوات الامة) ثلاث مقالات ضد معاهدة (بورتسموث) وندّد بها تنديداً غاظ أنصارها آنذاك . أما معظم ما نشره من شعره في مصر فقد كان في مجلة (الرسالة) .[61] وقيل إن « الوائلي لم يدخل في نقاش أدبي مع أدباء مصر إلّا في حالتين :

١ - مقالة كتبها ضد العقاد في مجلة (الفكر الجديد) التي كان يصدرها سيد قطب .

٢ - ومقالة جرت فيها مناقشة بينه وبين الدكتور زكي مبارك في جريدة (البلاغ) وكان مبارك هو البادىء، وقد استمرت هذه

المناقشة في اكثر من عدد ».[٦٢]

أما صلته بالاوساط الاذاعية فقد كانت قوية وقديمة، ففي صيف ١٩٤٠ طلبت منه اذاعة بغداد ان يشارك في برامجها، فانشد في مهرجان الملك قصيدة كان لها اثر طيب في نفوس السامعين،[٦٣] و « كانت تلك اول صلة له بالاذاعة ».[٦٤] كما شارك في تلك السنة « في مهرجان الطيران العسكري ومهرجان الجيش وفي مناسبات اخرى. وكان ما ينشده من دار الاذاعة ينشر في الصحف مما أعان على أن يكون معروفا في اوساط بغداد الصحفية والادبية ».[٦٥]

هذا « وقد استمر الوائلي في اذاعة بغداد منذ سنة ١٩٤٠ الى سنة ١٩٤٥، وكان في ثورة مايس ١٩٤١ من ابرز الشعراء الذين اسهموا في ادبيات تلك الثورة، ولم ينقطع عن الاذاعة الا عند سفره الى القاهرة عام ١٩٤٥ لتكملة دراسته ».[٦٦] وفي القاهرة « سجل لاذاعة الشرق الادنى سنة ١٩٥١، وصوت العرب، والقسم العربي في اذاعة باريس سنة ١٩٥٦ بعض القصائد ».[٦٧] وبعد عودته الى القطر عام ١٩٥٦ استانف الاحاديث في اذاعة بغداد، فكان له حديثان في الشهر.[٦٨]

وللوائلي جهود اخرى في مجال الادب، تمثّلت في مشاركاته في عدد من المهرجانات داخل العراق وخارجه، ففي عام ١٩٥١ شارك في الحفل الكبير الذي أقيم في مقر (نقابة الصحفيين) في القاهرة تكريماً لذكرى الشهداء. وهناك أيضاً شارك في مهرجان شوقي الذي أقيم في (قاعة قصر النيل الذهبية) عام ١٩٥٨ وأنشد قصيدة بعنوان (وطن الرؤى)[٦٩] نُشرت في جريدة (الرأي العام) العراقية، و (الاداب) البيروتية، و (المجموعة الخاصة بالمهرجان). وقد كتب عن ذلك المهرجان في جريدة (الرأي العام) بعد عودته الى العراق.[٧٠]

وقد شارك أيضاً في مهرجان المربد الاول في البصرة عام ١٩٧١، وكان عضو اللجنة العليا فيه، وانشد قصيدة بعنوان (مهد الصبا)[٧١] تحية للارض التي ولد فيها.[٧٢] هذا ولم تقتصر جهوده على نظم الشعر وكتابة المقالات بل « كتب في القصة ونشر فيها العديد في صحافة الثلاثينيات والاربعينيات »[٧٣]

لقد كانت جهود الوائلي في مجال الادب كبيرة، وإن ما قدمناه هو غيض من فيض، وقد ذكرنا بعضاً منه على سبيل الاستشهاد ولا الحصر، ومما جدير بالاشارة اليه أن له ديواناً كبيراً طبع منه جزءان على نفقة وزارة الثقافة والاعلام عام ١٩٨٢، وبقي منه جزء غير قليل، وله مؤلفات اخرى في هذا المجال سوف نأتي عليها.

جهوده في مجال اللغة والنحو

لم يؤلف الوائلي كتاباً في النحو او اللغة، ولم يحقق حتى الان كتاباً في هذه العلوم، ومع ذلك عُدّ عالماً واستاذاً مبرزاً في اللغة والنحو، بالاضافة الى كونه شاعراً مشهوراً.

لقد « عرف الوائلي في حلقات المناقشة اللغوية في القاهرة وبغداد بانه متضلع من لغة العرب، حتى قيل انه مطبوع في اللغة، لا يكسر في لسان، ولا يلحن في طرف منه، يقوّم ألسنة، ويضيف على هذه الالسنة، بما يجتهد وبما يبتكر، وهو من القله الكتاب الذين سلمت كتاباتهم من أخطاء اللغة الشائعة أو من اخطاء اللغة المولدة »[٧٤]

وعن نشاطه في مجال اللغة والنحو يقول: « تعلمون أن نشاطي اللغوي تركز في تدريس النحو في كلية الاداب - جامعة بغداد، والمستنصرية (مساءً) وكلية أصول الدين، وكلية الشريعة وليس غريباً أن تكون بحوثي في معظمها أدبية، وأن يكون ابداعي في معظمه شعراً، في حين يكون تدريسي مقصوراً في الغالب على النحو والدراسات اللغوية، فالعلاقة بين كل هذه الاجناس الادبية جدليه حيّة، أضف الى ذلك أن خريج دار العلوم القاهرية لابد أن يكون ضليعاً في النحو واللغة، كما أن دراستي الاولى في النجف الاشرف كانت تقوم في أساسها على اللغة وفقهها، والدراسات اللغوية والبلاغية »[٧٥]

وفضلًا عن ذلك « مارس قضايا اللغة في جوانب اخرى ظهرت في بحثه عن (لغة الشعر العراقي في القرن التاسع عشر) وفي كتابه (اضطراب الكلم عند الزهاوي) فقد نقد مظاهر الضعف عند اولئك الشعراء وعند الزهاوي، وأشار أيضاً الى مظاهر الضعف اللغوي عند الشعراء في كتابه (الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر) وفي مقالات نشرها في بعض الصحف مما يسمى بالتصويب اللغوي وبيّن أخطاء الكتاب والمذيعين »[٧٦]

ولعل من ابرز هذه المقالات، مقالاته التي نشرها في جريدة الثورة تحت عنوان (من اغلاط المثقفين).

هذا وقد كانت للوائلي تعليقات كثيرة تتصل باللغة نحواً وصرفاً ومادة، على بعض الكتب التي قرأها أو أرسلت اليه لبيان الرأي، ولو أن هذه التعليقات جمعت في كتاب لكانت أثراً غنياً في اللغة.[٧٧] فيروى أن الدكتور أبراهيم أنيس الذي احتفظ الوائلي بمودة خاصة معه، اهدى اليه نسخة من كتاب (موسيقى الشعر) وطلب رأيه فيه، فقرأه ثم قرّظه ونقده، ونشرت الكلمة في مجلة (الرسالة) وكان يتصور انه تجاوز مقداره حين نقد ما يجب نقده، فلما قرأ الدكتور أنيس النقد سُرّ به، واعترف بمواطن الخطأ في قراءة الشعر الذي اتخذ منه أمثلة لقواعده، ولكنه (ومع أسف الوائلي) لم يصحح في الطبعة الثانية تلك الاخطاء.[٧٨]

ويروى أيضاً أنه عقّب على لفظة (اطاد) استعملها د. عبد الوهاب عزام في مقال له، وقد رد عليه ووافقه في أنها ميتورة الجذور لو لم يستعملها مسلم بن الوليد وابو تمام.[٧٩]

والى جانب ذلك أعدّ الوائلي بحوثاً أخرى في مجال اللغة

النحو لم تنشر ، منها :
التراث العربي واثره في شعراء القرن الماضي)[٨٠] يعني اللغة المعاني والافكار والتقليد ، و (اللغة الدارجة والفصيحة في ريف البصرة) يعني علاقة الفصيحة بالموروث الشعري ، و (محاضرات في البلاغة العربية) و (الاصوات اللغوية في التراث) و (النحو وسيلة لا غاية) و (ضباب في الاثير) وهو نقد لغوي لاغلاط المذيعين والصحفيين .[٨١] وعلاوة على ذلك أشرف على العديد من الرسائل الجامعية (الماجستير والدكتوراه) في اللغة والنحو .

جهوده في مجال التاليف

يقول الوائلي : « كنت أحب أن أبقى شاعراً وباحثاً ومؤلفاً كما ينبغي أن يكون الشاعر والمؤلف والباحث ، ولكن ظروف التدريس شغلتني عن اتمام هذه الرسالة التي كنت افضلها على اعمالي الاخرى ، وإنْ كنت أشعر بالرضا والاعتزاز لاني أسهمت خدمة اللغة العربية في جامعة بغداد ، هذه اللغة التي لا قومية بدونها »[٨٢]

وعن سبب تاخره في تاليف الكتب يقول : « إذا أردنا التاليف الذي يعني الجمع من هنا وهناك وليس للمؤلف فيه وجود فقد الفّت قبل أن أبلغ العشرين ؛ إذ جمعت شعراً لشعراء قدماء ومحدثين ولا سيما شعر الشرقي ورباعياته ، وكثير منه مما فقده هو أو أهمله فلم ينشره في ديوانه الاول ، وجمعت أدبيات ثورة مايس ١٩٤١ ، وجمعت ديواني الاول ثم فقدته ، واختصرت كتاب (شرح الاشموني) على ألفيه ابن مالك ، ولكن هل يسمى هذا تاليفاً ولو من النمط الاوسط ؟ الجواب : لا ؛ لان التاليف ينبغي ان يكون في موضوع جديد له قيمة في الدراسات ، وهذا النوع من التاليف لا يقوم على فراغ كما يفعل المبتدئون ؛ لهذا تاخرت في التاليف ، حتى حصلت لديّ القناعة باني استطيع أن أقدم شيئاً مستساغاً مقبولاً ، وعندي أن التاليف المبكر إذا لم يكن ناضجاً فهو ركض وارتجال وطفوله لا يتعدى صوتها جدران البيت ، وهذا النوع من التاليف نشاهده اليوم بكثرة »[٨٣]

وعلى الرغم من تاخره في هذا الميدان ، فقد كانت جهوده واضحة فيه ، ودليلنا على ذلك مؤلفاته المطبوعة والخطية وهي :

اولاً ـ مؤلفاته المطبوعة :

١ . اضطراب الكلم عند الزهاوي (ط سنة ١٩٧١) .
٢ . ثورة العشرين في الشعر العراقي (ط سنة ١٩٦٨) .
٣ . حرب طرابلس واثرها في الشعر العراقي (ط سنة ١٩٦٥) .
٤ . ديوان شعر (طبع منه جزءان على نفقة وزارة الثقافة والاعلام العراقية سنة ١٩٨٢) .
٥ . ديوان علي الشرقي (جمع وتحقيق بالاشتراك مع موسى الكرباسي ـ طبع على نفقة وزارة الثقافة والاعلام العراقية سنة ١٩٧٩ م) .
٦ . الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر (ط ١ سنة ١٩٦١ وط ٢ سنة ١٩٧٧) .
٧ . لغة الشعر العراقي في القرن التاسع عشر (ط سنة ١٩٦٤) .
٨ . من لقيط الى اليازجي (ط سنة ١٩٦٥) .

ثانياً : مؤلفاته الخطية :

١ . الاصوات اللغوية في التراث .
٢ . التجديد في الادب معناه وتطوره .
٣ . التراث العربي واثره في شعراء القرن الماضي .
٤ . التطور والتجديد في الشعر العراقي من سنة ١٩٠٠ ـ ١٩٣٩ (رسالة الدكتوراه التي لم يناقشها) .
٥ . ديوان شعر .
٦ . الراحلون (وهو يتناول تراجم بعض الادباء الذين رافقهم ورافقوه) .
٧ . الشعر العراقي في القرن التاسع عشر ومنزلته من الشعر في مصر والشام .
٨ . ضباب في الاثير (وهو نقد لغوي لاغلاط المذيعين والصحفيين) .
٩ . اللغة الدارجة والفصيحة في ريف البصرة (يعني علاقة الفصيحة بالموروث الريفي) .
١٠ . محاضرات في البلاغة العربية .
١١ . محاضرات في علم العروض .
١٢ . النحو وسيله لا غاية .
١٣ . هوامش على الاحداث (وهو يتناول بعض الاحداث العربية وما يجب أن يقال فيها من رأي) .

وله عدا هذا مقالات كثيرة في التراجم والنقد الادبي واللغوي .[٨٤]

الخاتمة

وختاماً لهذا البحث المتواضع لابد من تسجيل اهم النتائج التي توصل اليها وهي :
ـ ان الاستاذ ابراهيم الوائلي ـ رحمه الله ـ نشا في بيت يحب العلم ويحب التراث العربي والاسلامي ، فكان له اثر كبير في صقل موهبته وتنميتها وتوجيهها الوجهة الصحيحة .
ـ لقد كانت ثقافته واسعة وغزيرة ، ويرجع الفضل في ذلك الى البيئات التي نشا ودرس فيها وهي : البصرة والنجف وبغداد والقاهرة ، فضلاً عن اجتهاده الذاتي وقراءته للعديد من الكتب

ومتابعاته المستمرة لما يكتب وينشر في العراق والوطن العربي .

- لقد نظم الشيخ الوائلي الشعر وهو في سن السابعة عشرة ، وذاعت شهرته فيه ، في المحافل والمجالس وفي الاوساط الاذاعية والصحفية ، وقد تغنى بشعره بحبه لوطنه وامته ، وشارك في معظم المناسبات الوطنية والقومية . ولم تقتصر جهوده في مجال الادب على نظم الشعر وكتابة المقالات ، بل كتب في القصة ونشر فيها العديد في صحافة الثلاثينيات والاربعينيات .

- لقد اظهر الاستاذ الوائلي حرصاً شديداً على لغتنا العربية ؛ لانها تراث الامة وهويتها ، وذلك من خلال نقده في مؤلفاته لمظاهر الضعف اللغوي عند الشعراء في القرن الماضي ، ونقده في مقالاته للمذيعين والصحفيين والكتاب والمثقفين .

- لقد مارس الشيخ الوائلي مهنة التدريس سبعاً وثلاثين سنة ، وكان طوال هذه المدة الطويلة ينظم الشعر بغزارة ويبحث ويؤلف ويكتب في مجال تخصصه ، وقد اشرف خلال ممارسته مهنة التدريس بالجامعة على رسائل كثيرة في الماجستير والدكتوراه ، وبذا عرفته الاوساط العلمية والادبية قطرياً وعربياً - شاعراً كبيراً واستاذاً فاضلاً في اللغة والنحو .

- لقد ترك استاذنا الوائلي آثاراً طيبة في اللغة العربية والادب والنقد ، بعضها مطبوع ، وبعضها مايزال مخطوطاً ، وينتظر من يجلو عنه الغبار ويخرجه الى النور ليفيد منه الباحثون والقراء .

- لقد كان شيخنا الوائلي قوي الشخصية وصاحب اخلاق عالية ، وكان محباً لوالديه ومحباً للعلم والعلماء ، ومحباً لتلاميذه ، وكان غني النفس ، ومتواضعاً ، ومجاملاً ويحب الفقراء والناس والبسطاء ، وفي أواخر ايامه زهد واستغفر ربه وحجّ البيت .

الهوامش

(١) مشهد الامام او النجفيات ٣ / ٩٣ - ٩٥ ، شعراء الغري ١ / ١٥١ - ١٥٢ ، ابراهيم الوائلي شاعراً ١٨ وجاء في المصدر الاول : « وتُنسب أسرة آل حرج الى جدها الاعلى بكر بن وائل ، وسُموا بآل حرج نسبة الى جدّهم الاعلى حرج بن مصبح بن حاتم الوائلي » .

(٢) ينظر : شعراء الغري ١ / ١٥٢ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ١٧ .

(٣) تنظر . موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٢٠ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ١٩ .

(٤) تنظر : موسوعة المفكرين العراقيين ١٥ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٠

(٥) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٣٩ - ٤٠ مقابلة اجراها ماجد العزي

(٦) تنظر : جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ آب ١٩٨٣ ص ٤ مقابله اجراها ابراهيم القيسي ، والمصدر السابق .

(٧) ينظر : ابراهيم الوائلي شاعراً ٢٠ .

(٨) ينظر : شعراء الغري ١ / ١٥٢ ، ودائرة المعارف العراقية ١ / ٢٧ ، ومجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٤١ ، وجريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ آب ١٩٨٣ ص ٤ .

(٩) تنظر : موسوعة المفكرين العراقيين ١٨ ، ٨٨ ، ٨٩ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٨ .

(١٠) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٨٨ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٨ .

(١١) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٨ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٩ .

(١٢) تنظر : جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ آب ١٩٨٣ ص ٤ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٩ .

(١٣) تنظر : موسوعة المفكرية والادباء العراقيين ٤٠ - ٤١ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ١٩ ، ٢٤ .

(١٤) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤١ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٤ .

(١٥) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٣٩ مقابلة اجراها ماجد العزي . وجريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة اجراها ابراهيم القيسي .

وموسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤٥ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٥ .

(١٦) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤٦ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢١ .

(١٧) ينظر : ابراهيم الوائلي شاعراً ٢٥ .

(١٨) المراقيات : كتاب صدر في صيدا ، واخرجته مجلة العرفان - ١٣٣١ هـ ، وهو من تاليف احمد رضا ، وظاهر زين .

(١٩) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤٦ .

(٢٠) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٦٥ - ٦٦ .

(٢١) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٢٩ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٣٩ - ١

(٢٢) موسوعة المفكرين الادباء العراقيين ١٨ .

(٢٣) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤٦

(٢٤) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٠ - ٩١

(٢٥) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٧ - ٩٨ وابراهيم الوائلي شاعراً ٤

(٢٦) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٠١ ٩٧ - ٩٨ وابراهيم الوائلي شاعراً ٤٢

(٢٧) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٠٢

(٢٨) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٠٢ - ١٠٤

(٢٩) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٣٩

(٣٠) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٣١

(٣١) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٣١

(٣٢) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٣٢

(٣٣) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٣١

(٣٤) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٨

(٣٥) ينظر : مشهد الامام او النجفيات ٩٥

(٣٦) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٢ - ١٣

(٣٧) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٩٢

(٣٨) جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة اجراه ابراهيم القيسي ، موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٦

(٣٩) شعراء الغرب ١ / ١٥٢

(٤٠) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٠ مقابلة اجراها ماجد العزي

(٤١) شعراء الغري ١ / ١٥٢
(٤٢) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٦
(٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) ديوان الوائلي (المخطوط) نقلاً عن ابراهيم الوائلي شاعراً ٢٣
(٤٧) شعراء الغري ١ / ٥٣
(٤٨) ينظر : ديوان الوائلي (المطبوع) ١ / ٦٨ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٨٤ ، ٨٩ .
(٤٩) ينظر : ديوان الوائلي شاعراً ٧٥
(٥٠) تنظر : جريدة العراق- العدد ٢٣٠٤ ، ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة ابراهيم القيسي ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٣٠
(٥١) ينظر : ابراهيم الوائلي شاعراً ٧٥
(٥٢) ينظر : فلسطين في الشعر النجفي المعاصر ١٤٧
(٥٣) ينظر : ديوان الوائلي (المطبوع) ١ / ٧١
(٥٤) ينظر : ديوان الوائلي (المطبوع) ٢ / ٢٣
(٥٥) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٦
(٥٦) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٤٠ مقابلة ماجد العزي ، وجريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤٠ مقابلة ابراهيم القيسي ، وموسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٤٧ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٣١ .
(٥٧) ديوان الوائلي (المطبوع) ١ / ١٣
(٥٨) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٤٠ مقابلة ماجد العزي .
(٥٩) ينظر : المصدر السابق ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٣٢ .
(٦٠) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٥٢٦ - ١٨ ت ١ ١٩٧٨ مقابلة اجراها القسم الثقافي في المجلة ، والعدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ، وجريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة ابراهيم القيسي
(٦١) تنظر : مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٤١ ، جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ، وموسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٥ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٣٠ .
(٦٢) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٥ - ٩٦ .
(٦٣) تنظر : جريدة الرأي العام - العدد ٣٧١ - ١ آب ١٩٤٠ السنة الرابعة ص ١ ، وابراهيم الوائلي شاعراً ٢٣ .
(٦٤) مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ مقابلة ماجد العزي ص ٤٠ .
(٦٥) المصدر السابق .
(٦٦) ابراهيم الوائلي شاعراً ٣٣ .
(٦٧) المصدر السابق
(٦٨) ينظر : المصدر السابق .
(٦٩) ينظر : ديوان الوائلي (المطبوع) ٢ / ٢٤١
(٧٠) ينظر : ابراهيم الوائلي شاعراً ٤٣ .
(٧١) ينظر : ديوان الوائلي (المطبوع) ٢ / ٢١٣
(٧٢) ينظر : ابراهيم الوائلي شاعراً ٤٤ .
(٧٣) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٧١ .
(٧٤) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٧ .
(٧٥) جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة اجراها ابراهيم القيسي
(٧٦) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٧
(٧٧) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ١٧ .
(٧٨) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٤ .
(٧٩) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٩٥
(٨٠) مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٤١ مقابلة ماجد العزي .
(٨١) تنظر : موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٧٨ - ٧٩ .
(٨٢) مجلة الف باء - العدد ٥٢٦ - ١٨ ت ١ ١٩٧٨ مقابلة القسم الثقافي
(٨٣) موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٧٩ - ٨٠
(٨٤) اعتمدت في ذكر مؤلفاته المطبوعة والخطية على المصادر التالية :
- مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ - ١٧ ايلول ١٩٨٠ ص ٣٩ مقابلة ماجد المزي .
- جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ - ٢٨ اب ١٩٨٣ ص ٤ مقابلة ابراهيم القيسي
- موسوعة المفكرين والادباء العراقيين ٧٧ - ٧٩ .

المصادر والمراجع

١ . ابراهيم الوائلي شاعراً : شاكر حمود التميمي ، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب في جامعة صلاح الدين ، غير منشورة - حزيران ١٩٨٨ م .
٢ . دائرة المعارف العراقية العامة : محمود الجندي ، مطبعة اسعد - بغداد (د . ت) .
٣ . ديوان الوائلي : ابراهيم الوائلي ، وزارة الثقافة والاعلام العراقية - سلسلة ديوان الشعر العربي الحديث (١٤٥) (١٦٣) - ١٩٨١ ، ١٩٨٢ م جـ ١ - ٢ .
٤ . جريدة الرأي العام - العدد ٣٧١ ، ١ اب ١٩٤٠ - ٢٧ جمادي الاخرة ١٣٥٩ هـ .
٥ . جريدة العراق - العدد ٢٣٠٤ ، ٢٨ اب ١٩٨٣ - ١٨ ذي القعدة ١٤٠٣ هـ .
٦ . شعراء الغري : علي الخاقاني ، المطبعة الحيدرية - النجف ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٤ م -
٧ . فلسطين في الشعر النجفي المعاصر - محمد حسين الصغير - دار العلم للملايين بيروت ط ١ ١٩٦٨
٨ . مجلة الف باء - العدد ٥٢٦ ، السنة (١١) ت ١ ١٩٧٨ م .
٩ . مجلة الف باء - العدد ٦٢٥ ، السنة (١٣) ١٧ ايلول ١٩٨٠ م .
١٠ . مجلة الف باء - العدد ٧٧٣ ، السنة (١٦) ٢٠ تموز ١٩٨٣ م .
١١ . مشهد الامام او النجفيات : محمد علي جعفر التميمي ، المطبعة الحيدرية - النجف ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م
١٢ . موسوعة المفكرين والادباء العراقيين - ابراهيم الوائلي : جميد المطبعي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط ١ ١٩٨٨ م .

مقدمة كتاب طبقات فحول الشعراء بين الاضطراب والمنطقية

د . محمود عبد الله الجادر
كلية الاداب ـ جامعة بغداد

ثمة ثلاث طبقات من كتاب طبقات فحول الشعراء نهج فيها محققوها مهجا علمياً أولاها طبعة يوسف هل التي صدرت في مدينة لايدن سنة ١٩١٦ م والثانية طبعة محمود محمد شاكر التي صدرت في القاهرة سنة ١٩٥٢ م والثالثة هي الطبعة الثانية لمحمود محمد شاكر نفسه والتي صدرت في القاهرة ايضاً سنة ١٩٧٤ م .

وليس من شأن هذا البحث مقابلة بعض هذه الطبعات على بعض ولكن من شأنه ان ينتقي الطبعة الاكثر دقة والاقرب الى الاصل قدر الامكان .

والمطلع على مقدمة الطبعة الثانية للشيخ محمود محمد شاكر قادر على ان يحسم ه ا الامر بسهولة ويسر ، فقد كفانا الرجل امر المقابلة بين الطبعات في مقدمة طبعته الثانية أذ عقد بحثاً مستفيضاً تحت عنوان (باية طبعات كتاب الطبقات) قدم فيه الدليل تلو الدليل على فساد الاعتماد على طبعة يوسف هل فضلا عن طبعته الاولى التي حققها هو حتى قال في بحثه ه ا « لا احل لاحد من اهل العلم ان يعتمد بعد اليوم على هذه الطبعة الاولى من طبقات فحول الشعراء مخافة ان يقع في زلل لا ارضاه له »[١] .

وعلى الرغم مما هو ظاهر حتى في هذه الطبعة الاخيرة من نقص واضطراب حاول المحقق ان يسده باستحضار قول من المصادر التي نقلت عن ابن سلام لا سيما كتاب الاغاني ومع ما في هذا المنهج من مآخذ قد تثار على العمل التحقيقي، فلا سبيل افضل – حتى الان – الا الاعتماد على هذه الطبعة التي هي اكمل ما تضمه المكتبة العربية من هذا الاثر النفيس.

والذي يعنينا في هذا البحث هو تأمل مقدمة الكتاب وملاحظة تسلسل المادة العلمية المودعة فيها وعرض ما ورد فيها من اقوال ابن سلام على مادة الكتاب نفسه للخروج برأي في مدى اضطراب هذه المقدمة او منطقيتها، وما ستقرره الحقائق والاستنباط في هذا الاطار سيكون له شان في طبيعة تقويم هذه المقدمة التي طالما اعتمدها الباحثون للاستدلال على فكر ابن سلام النقدي فضلاً عن اعتمادها للاستدلال على مدلول عدد من المصطلحات النقدية الواردة فيها والاساس المنهجي للكتاب.

ولا ينبغي ان يزعم زاعم أنه قادر على أن يقول الكلمة الفصل في هذا الشان مهما بذل من جهد واستقصى الاستنباط فالثغرات كثيرة ومتوزعة على مادة المقدمة على أن ذلك لا يلغي طموح المحاولة التي هي نسغ الكشف العلمي. ومنطلقه الاول تقع مقدمة ابن سلام في ثمانية واربعين (٤٨) صفحة من صفحات الطبعة للشيخ محمود محمد شاكر التي ذكرنا أننا سنعتمدها في هذا البحث، وقد قسمها المحقق خمساً وخمسين فقرة يوسعنا ان نجمل مادتها ونوزعها على النحو الاتي:

الفقرة (١) اسناد رواية الكتاب وهي فقرة فيها سقط كثير.

الفقرة (٢) عرض مادة الكتاب ضمن مواد اخرى لعل ابن سلام عقد لها كتباً اخرى.

الفقرة (٣) اشارة الى وجود شعر موضوع.

الفقرات (٣ – ٦) حديث عن قيمة النقد في قبول الشعر او رفضه.

الفقرة (٧) اشارة الى قبول ابن اسحاق اشعاراً موضوعة لرجال ونساء لم يقولوا شعراً لعاد وثمود واحتجاج بآيات قرآنية على ذهاب آثارهما.

الفقرات (٨ – ١٣) الاحتجاج على فساد ما رواه ابن اسحاق من شعر بحداثة اللغة العربية وآراء العلماء في حداثة زمن التكلم بعربية القرآن الكريم.

الفقرات (١٤ – ٣٠) حديث عن علماء العربية وطبقاتهم وبعض آرائهم واخبارهم.

الفقرة(٣١) حديث عن منهج الطبقات.

الفقرة (٣٢) قيمة الشعر عند العرب.

الفقرتان (٣٣ – ٣٤) قلة ما وصل من شعر العرب.

الفقرات (٣٥ – ٤٣) حديث عن اولية الشعر وذكر اوائل الشعراء ورواية ما ذكر لهم من شعر.

الفقرة (٤٤) اسناد اولية القصيدة الى مهلهل بن ربيعة.

الفقرة (٤٥) تحول الشعر في القبائل.

الفقرات (٤٦ – ٤٨) ذكر من تعفف من الشعراء الجاهليين والاسلاميين ومن تعهر منهم.

الفقرات (٤٩ – ٥٤) زيادة القبائل في اشعار شعرائها وتزيد الرواة ووضعهم الاشعار.

الفقرة (٥٥) حديث عن منهج جمع الشعراء في طبقاتهم.

وتجدر الاشارة هنا الى ان المحقق الشيخ محمود محمد شاكر اشار في مقدمته الى ان المخطوطة التي اعتمد عليها قد سقطت منها اوراق ذكر مواضعها من تسلسل اوراق المخطوطة التي هي في الاصل ثلاث عشرة ومائة ورقة (١١٣) بقي منها تسع وستون ورقة (٦٩) ثم اثبت مسرداً بمواضع الاوراق الساقطة مستفيداً من كون اوراق المخطوطة مرقمة في الاصل ومن ملاحظة المسرد وهوامش المحقق على اصل الكتاب اتضح لنا ان مادة المقدمة لم يسقط منها شيء[٢] وهكذا نستطيع أن نتأمل هذه المادة كما هي ودون ان نكل بعض ما يلفت النظر من ثغرات الى سقوط جزء منها وان كان ذلك سيبقى رهناً بالمخطوطة التي اعتمد عليها المحقق. اذ ما يدرينا لعل ناسخها اعتمد على اصل ناقص فذلك احتمال وارد وان كنا لا نريد ان نتخذه ذريعة لاستصدار رأي حاسم في طبيعة المادة المودعة في المقدمة. وهكذا سنقيم التأمل والاستنباط على ما بين ايدينا من نص الى ان تكشف الايام عما قد يعدل او يضيف.

اما الفقرة الاولى من فقرات المقدمة الخمس والخمسين فهي اسناد سماع الكتاب وقراءته وقد سقط منها الكثير بحيث لم يبق ما يطمان اليه الا رواية ابي خليفة الفضل من الحباب الجمحي عن محمد بن سلام وظاهر من صورة الورقة الاولى من المخطوطة الام ان البلل هوالذي ذهب بجزء كبير من هذه الفقرة[٣].

ويبدو ان الفقرة الثانية لم يسقط منها شيء ولكنها تستدعي النظر، فظاهرها يشير الى عرض مادة الكتاب حيث يقول ابن سلام فيها: « ذكرنا العرب وأشعارها والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها، اذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها، فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ولا يستغني عن علمه

ناظر في امر العرب فبدأنا بالشعر »[٤] .

فاذا أخذنا بنظر الاعتبار ان مادة الكتاب هي في فحول الشعراء كان علينا ان نجد تسويغاً لقوله « شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها » .

وقد عالج الشيخ محمود محمد شاكر هذه العبارة في معرض مناقشته لاراء يوسف هل التي أودعها في مقدمته لطبعته من كتاب الطبقات فذكر ان بروكلمان اصاب كل الاصابة حيث ذكر ان لابن سلام كتاباً عن الشعراء والفرسان ثم دعم ذلك بما ورد في الاغاني من نقول عن ابن سلام بشأن الفرسان من بعض الشعراء كدريد بن الصمة وخفاف بن ندبة .

ثم اشار الشيخ محمود محمد شاكر الى ان ابن النديم ذكر كتاباً باسم « بيوتات العرب » فاقترح ان يكون الكتاب الذي وعد ابن سلام بذكر (اشراف العرب وساداتها) فيه[٥] .

ونحن لا نريد أن نرد آراء المحقق ولكننا نقف عند امرين اولهما أن (المحقق) لم يقدم مسوغاً لذكر كلمة (أيامها) اذ لم يعثر على اشارة الى كتاب بهذا العنوان اوما هو قريب منه ليسوغ العبارة برمتها وثانيهما ان آخر عبارة ابن سلام في هذه الفقرة لا تتفق وبدايتها فهو لم يقل (بدأنا بالشعراء) بل قال (بدأنا بالشعر) فلو أن الامر متجه الى كتب مختلفة عن (الشعراء) و (الفرسان) و (الاشراف) و (الايام) لكان حق العبارة الاخيرة ان تكون كما ذكرناه .

من هنا نذهب الى ان صدر العبارة قد يحتمل هذا الذي ذهب اليه الشيخ محمود محمد شاكر وقد يحتمل ان يكون استطراداً لا يحمل معنى الالتزام بالتاليف في كل ما ذكره من تفاصيل .

وصحيح ان ابن النديم ذكر كتاب (بيوتات العرب) لابن سلام[٦] ولكنه لم يذكر كتاباً ورد في عنوانه كلمة (فرسان) وصحيح ان ابا الفرج ذكر دريد بن الصمة ونقل عن ابن سلام انه « جعله اول الفرسان » وذكر خفاف بن ندبة وقال « جعله ابن سلام في الطبقة الخامسة من الفرسان مع مالك بن نويرة ومع ابني عمه صخر ومعاوية ابني عمرو بن الشريد ومالك بن عمار الشمخي »[٧] الا انه لم يذكر صراحة كتاباً ما .

وعلى الرغم من ذلك كله فإن اجتهاد الشيخ محمود محمد شاكر يبقى وجيهاً بل انه ليبقى التفسير الوحيد المقبول في حدود ما بين ايدينا من حقائق الى ان تكشف الايام شيئاً آخر .

وتبدو الفقرة الثالثة بعد ذلك تمهيداً للدخول في موضوع نقدي دقيق يتعلق بامر تمييز الشعر الصحيح من الشعر الموضوع وبداية الفقرة « وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه » متفقة تماماً مع آخر الفقرة الثانية « فبدأنا بالشعر » من حيث اتساق الكلام ومن هنا لا نستطيع ان نحدد أية ثغرة بين الفقرتين وذلك على الضد من بداية الفقرة الثانية التي وقعت بعد فقرة سند رواية الكتاب وبدأت بقوله « ذكرنا العرب واشعارها ... الخ » فتلك بداية توحي بأن لها ما قبلها مما لا سبيل الى استنباطه .

وكما هو الشان في اتساق نهاية الفقرة الثانية وبداية الفقرة الثالثة فان ثمة اتساقاً واضحاً بين نهاية الفقرة الثالثة وبداية الفقرة الرابعة بحيث يبدو الكلام متسقاً بينهما تماماً فهو يقول في نهاية الفقرة الثالثة : « وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر كما اختلفت في سائر الاشياء ، فاما ما اتفقوا عليه فليس لاحد ان يخرج عنه » ويقول في بداية الفقرة الرابعة « وللشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم كسائر اصناف العلم والصناعات »[٨] فالفقرة الرابعة امتداد طبيعي للفقرة الثالثة اذ تولت الفقرة الثالثة الحديث عن الشعر الموضوع الذي لا يميزه الا اهل العلم والرواية الصحيحة وتولت الفقرة الرابعة عن الحس النقدي المؤهل لتمييز الشعر الصحيح دون تحديد صفات محسوسة محددة فيما هو صحيح وما هو منحول من الشعر .

وترد الفقرتان الخامسة والسادسة امتداداً منطقياً للفقرة الرابعة اذ يروي ابن سلام في اولاهما عن خلف بن حيان حواراً له جرى مع خلاد بن يزيد الباهلي قرر فيه ان العلماء بالشعر هم وحدهم القادرون على تمييز الشعر الصحيح من الشعر المصنوع ويروى في ثانيتهما عن خلف الاحمر حواراً له مع محاور مجهول قرر فيه ايضاً ان العلماء وحدهم هم القادرون على تمييز المزيف من الصحيح من الشعر .

وبشكل ما تبدو الفقرات الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة تمهيداً للفقرة السابعة فحيث قرر ابن سلام في هذه الفقرات حقيقة ان العلماء بالشعر هم وحدهم القادرون على تمييز الشعر بدا كانه يهييء لامر ما وهو الامر الذي تناوله في الفقرة السابعة التي تبدو محور الجهد وغايته ، ففي هذه الفقرة بدأ بالهجوم على ما اورده ابن اسحق في السيرة من اشعار وهي اشعار لا نشك في ان الناس تناقلوها ورووها اجلالاً للكتاب الذي وردت فيه مما شكل خطراً على الشعر في عرف ابن سلام ومن هو في طبقته من النقاد فاستحق امر ردها وابطال روايتها هذا الجهد المكثف من ابن سلام .

ويعترف ابن سلام في بداية الفقرة لابن اسحق بعلمه في السير فيقول : « وكان من علماء الناس بالسير قال الزهري لا يزال في الناس علم ما بقي مولى آل مخرمة وكان اكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك فقبل الناس عنه الاشعار وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر اتينا به فاحمله ولم يكن ذلك له عذراً »[٩] .

وهكذا يقيم ابن سلام في صدر الفقرة حجته الاولى على ابن

اسحق ثم تتوالى الحجج فالرجل غير متخصص بعلم الشعر وهو يعترف بذلك ويعترف بانه يسمع من رواة الشعر فيثبت ما يسمعه ولكن « لم يكن ذلك له عذراً » فالعلماء بالشعر لا يوثقون كل الرواة وحين يوثقون من يوثقون منهم لا ياخذون عنهم كل ما يروون روى ابن سلام نفسه باسناده عن يونس بن حبيب قال : قدم حماد البصرة على بلال بن ابي بردة وهو عليها فقال : اما اطرفتني شيئاً فانشده القصيدة التي في شعر الحطيئة مديح ابي موسى . قال : ويحك يمدح الحطيئة ابا موسى لا اعلم به وانا اروي شعر الحطيئة !! ولكن دعها تذهب في الناس[10] .

اليس من حق ابن سلام بعد هذا ان يشكل في كل ما رواه ابن اسحق نقلًا عن رواته وهو الرجل المعترف بانه (لا علم له بالشعر) ؟

على ان الامرلا يقف عند هذا فابن سلام يمضي في الفقرة نفسها فيقول في حديثه عن ابن اسحق : « فكتب في السير اشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط واشعار النساء فضلًا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود فكتب لهم اشعاراً كثيرة وليس بشعر وانما هو كلام مؤلف معقود بقواف افلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ الاف السنين والله تبارك وتعالى يقول : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » اي لا بقية لهم وقال ايضاً « وانه اهلك عاداً الاولى وثمود فما ابقى .... »[11] .

ويمضي ابن سلام في استقصاء ما ورد في القران الكريم من اشارات الى فناء عاد وثمود وآثارهم ليقرر رفض ما روي لهم من شعر معتمداً على الدليل الخارجي الموثق على انكار اشعار عاد وثمود ثم يمضي بعد ذلك الى دليل داخلي يستقصي تفاصيله في ست فقرات لاحقة هي الفقرات ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ . ففي هذه الفقرات يسوق الدليل تلو الدليل على حداثة تكون اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم وهي اللغة التي روى بها ابن اسحق اشعار من روى لهم شعراً من الامم البائدة اذ كيف يتسنى لمن لم يتكلم لغة ان ينظم شعراً بها ؟

وهكذا تتضمن الفقرة الثامنة قول يونس بن حبيب « اول من تكلم بالعربية ونسي لسان ابيه اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله عليهما »[12] ثم تنحو الفقرة التاسعة هذا النحو اذ يضمنها ابن سلام باسناده حديثاً شريفاً يقرر الحقيقة نفسها ثم تتضمن الفقرة العاشرة قولًا لابي عمرو بن العلاء يقرر فيه ان العرب كلها ولد اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم ثم تشير الفقرة الحادية عشرة الى ان لفظة (العربية) الواردة في الفقرة التاسعة هي اللسان الذي نزل به القران الكريم ، ثم تتضمن الفقرة الثانية عشرة اشارة الى ان انساب العرب تنتهي عند عدنان ثم تقرر الفقرة نفسها ان انتهاء النسب عند عدنان وعدم وصول شعر لاولية العرب القريبين من عدنان دلالة قاطعة على سقوط ما يروى لعاد وثمود من شعر .

واخيراً تدعم الفقرة الثالثة عشرة هذه الادلة كلها حين تروي عن ابي عمرو بن العلاء نصاً ينكر فيه ان تكون لغة حمير واقاصي اليمن هي لغة اهل الحجاز ولا ان تكون عربيتهم كعربيتهم وهم في زمن واحد فكيف بلغة عاد وثمود ؟

وهكذا يتقرر لدينا ان الفقرات الثلاث عشرة الاولى من مقدمة ابن سلام متماسكة ياخذ بعضها برقاب بعض دون ادنى ثغرة تستدعي النظر فهي كلها تنصب على تقديم الادلة الفنية والتاريخية واللغوية على انكار ما رواه ابن اسحاق من شعر قديم بيد ان الفقرات التي تعقب الفقرة الثالثة عشرة تبدو منقطعة بشكل مفاجيء عن المجرى التي رسمته الفقرات الثلاث عشرة فالفقرة الرابعة عشرة تبدأ بقوله : « وكان لاهل البصرة في العربية قدمة وبالنحو ولغات العرب والغريب عناية ..

وكان اول من اسس العربية وفتح بابها وانهج سبيلها ووضع قياسها ابو الاسود الدؤلي ... الخ »[13] .

وتمضي الفقرات حتى الفقرة الثامنة والعشرين في متابعة اخبار علماء العربية والنحو والغريب ، فالفقرات الخامسة عشرة والسادسة عشرة والسابعة عشرة تتناول بعض اخبار يحيى بن يعمر تلميذ ابي الاسود ، والفقرات الثانية عشرة والتاسعة عشرة والعشرون والحادية والعشرون والثانية والعشرون والثالثة والعشرون والرابعة والعشرون والخامسة والعشرون والسادسة والعشرون والسابعة والعشرون تتناول اخبار عبد الله بن اسحق الحضرمي وشيئاً من اخبار عيسى بن عمر والفقرة الثامنة والعشرون تتناول الخليل بن احمد الفراهيدي .

وهكذا تبدو الفقرات في ظاهرها مقطوعة تماماً عن مجرى الحديث السابق المتجه الى عرض ما رواه ابن اسحق على بساط التوثيق الفني والتاريخي اذ ما علاقة علماء العربية وأخبارهم بهذا العرض النقدي الصرف ؟

قد يغري الانقطاع المفاجيء بالظن بان هذه الفقرات قفزت الى مقدمة ابن سلام من كتاب اخر له او لغيره ولكننا نستبعد هذا الظن بدليلين احدهما توثيقي وهو قول ابن سلام في اول الفقرة التاسعة والعشرين التي اعقبت الحديث عن علماء العربية مباشرة : « رجع الى قول الشعراء والى قول العلماء فيه ولكل من ذكرنا قول فيه »[14] فهذا دليل قاطع على ان الفقرات السابقة هي من صلب المقدمة فهي ان بدت منقطعة عما قبلها يبدو ما بعدها اشارة حاسمة الى اصالة ورودها في مقدمة الطبقات على وجه اليقين .

اما الدليل الثاني فهودليل استنباطي ، فحديث ابن سلام عن فساد ما اورده ابن اسحق من شعر قاده كما رأينا الى الحديث عن حداثة وجود اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم في

الفقرات الثامنة وما بعدها حتى الفقرة الثالثة عشرة ولا نستبعد ان يكون حديث ابن سلام عن علماء العربية في الفقرات الرابعة عشرة حتى الثامنة والعشرين منبثقاً من صلب حديثه عن اللغة العربية وحداثة وجودها بدلالة ان العلماء الذين استنبطوا قواعدها واسسوا علومها محدثون ومعاصرون فضلاً عن ان كلاً ممن ذكر من العلماء كان له قول في الشعر اوفي روايته ورواته وذلك ما صرح هو به في صدر الفقرة التاسعة والعشرين كما رأينا حين قال: « لكل من ذكرنا قول فيه ».

ان اوضح مواضع اضطراب مقدمة ابن سلام هي هذه الفقرات التي بدت غريبة شيئاً ما عن حديث الشعر ولغته وروايته، ولكننا رأينا ان موضعها قد يبدو قلقاً لانقطاع بدايتها عن الحديث الذي تضمنته الفقرة الاخيرة قبلها ومن هنا رأينا من حقنا ان نفترض سقوط فقرة اواكثر قبل الفقرة الرابعة عشرة فلعل العثور على هذا السقط كفيل بان يضع هذه الفقرات موضعها من نسق كلام المقدمة وان كان ذلك لا يزحزح قناعتنا بان هذه الفقرات هي من صلب المقدمة بدلالة ما قدمنا من حجج.

وحين نتامل الفقرات اللاحقة لا تواجهنا حالة اضطراب واضحة كهذه الحالة التي طالعتنا في الفقرات الخمس عشرة (الرابعة عشرة الى الثامنة والعشرين).

فالفقرة التاسعة والعشرون تبتدىء بهذه الاشارة التي ذكرناها والتي تقرر انتماء الفقرات الخمس عشرة الى صلب الكتاب ثم تشير الفقرة الى ان المؤلف سيرجع الى الشعر وقول العلماء فيه، ولكن قد يبدو قول ابن سلام غريباً شيئاً ما عندما يقول: « فنقلنا ذلك الى خلف ابي حيان محرز ... الخ »[15] اذ ما الذي نقله؟ ان اسم الاشارة (ذلك) في جملته قد يبدو مبهماً ولكننا قد نستهدي باشارة المحقق الى ان ابن سلام يعني انه رجع بعد هذا الاستطراد الى ما بدأه في الفقرة السادسة[16] وكان ابن سلام في الفقرة السادسة قد تحدث عن تمسك خلف بقيمة رأي العلماء المتخصصين بالشعر، ومن هنا لا نستبعد ان تكون مفردة (ذلك) عائدة على مسالة اولية تكون اللغة العربية وحداثة علومها وكون ذلك شاهداً على فساد ما رواه ابن اسحق من شعر لاقوام ما كانوا يتكلمون عربية القرآن الكريم، وعلى الرغم من ذلك كله فإننا سنبقى امام غموض في الربط بين هذه الفقرة وما سبقها وهو غموض لا تمتلك سبيلاً الى جلائه.

أما الفقرة الثلاثون فتبدو دعماً للفقرة التاسعة والعشرين التي منحت خلف الاحمر صفة (افرس الناس ببيت شعر ففي هذه الفقرة يشير ابن سلام الى علم الاصمعي وابي عبيدة البصريين والمفضل الضبي الكوفي وهو لا شك يعني علمهم بالشعر.

وتبدو الفقرة الحادية والثلاثون منقطعة عما سبقها فهي تبدأ هكذا « ففصلنا الشعراء من اهل الجاهلية والاسلام والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الاسلام فنزلناهم منازلهم ... الخ »[17] واذ لا علاقة بين هذا التفصيل المنهجي لمادة الكتاب وما كان من ذكر العلماء بالشعر في ظاهر الامر، ولكننا قد نرى للامر وجهاً حين نتذكر انه كان يتحدث عن العلماء بالشعر (خلف الاحمر، والاصمعي، وابي عبيدة، والمفضل الضبي) وكأنه اشار الى جيل اساتذته من العلماء، اما هو فانه يفصل الشعراء هذا التفصيل ينقل آراءهم (وربما آراءه هو ايضاً) في هؤلاء الشعراء.

اما سائر الفقرة فحديث عن التقسيم الطبقي الذي اتخذه والذي اخذ فيه احياناً بآراءهم النقاد في التقديم والتاخير.

وتتحدث الفقرتان الثانية والثلاثون والثالثة والثلاثون عن قيمة الشعر عند عرب الجاهلية وانحسار اهتمام العرب به وبروايته بعد الاسلام وكان ابن سلام يعتذر في هاتين الفقرتين عن قلة ما كان بين يديه من شعر يعينه على تحديد مواقع الشعراء وذلك ما ايدته الفقرة الثالثة والثلاثون التي تضمنت نصاً ليونس بن حبيب اشار فيه الى قلة ما انتهى الى العلماء من اشعار العرب.

وتتابع الفقرة الرابعة والثلاثون مسالة قلة ما بقي من اشعار شعراء باعيانهم وكان ابن سلام يحاول ان يعود بذلك الى مواجهة ابن اسحق بحقيقة قلة ما وصل من شعر شعراء الجاهلية القريبة من الاسلام فكيف باشعار عاد وثمود وذلك ما تفسره الفقرة الخامسة والثلاثون التي قرر فيها ابن سلام ان اوائل العرب لم يكن لهم الا الابيات يقولها الرجل في حاجته « وانما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف، وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع »[18].

ولكي يدعم ابن سلام حقيقة حداثة نشاة الشعر العربي كان له ان يتابع اوائل الشعراء الذين نقل الرواة ابياتاً لهم وهكذا كان له احاديث عن العنبر بن عمرو بن تميم وسعد ومالك بن زيد مناة ودويد بن زيد بن نهد واعصر بن سعد والمستوغر بن ربيعة وزهير بن جناب وجذيمة الابرش واستغرق حديثه عن هؤلاء وروايته ابياتهم الفقرات الثماني من الفقرة السادسة والثلاثين الى الفقرة الثالثة والاربعين اما الفقرة الرابعة والاربعون فقد افردها لتاكيد حداثة وجود القصيدة العربية التي عزاها الى مهلهل بن ربيعة ثم جره الحديث عن مهلهل إلى الحديث عن تحول الشعر في قبائل العرب، فهو إذ يعزو الاولية إلى ربيعة ليؤكد أولية شعر مهلهل والمرقشين وطرفة وغيرهم يشير إلى تحول الشعر في قيس ويذكر من شعرائهم زهير بن أبي سلمى وكعب بن زهير ولبيد بن ربيعة وغيرهم ثم إلى تحوله إلى تميم.

وليس لنا أن نفسر خروج حديث ابن سلام إلى معالجة ما

يتعلق بأولية الشعر ألا في إطار ره ما رواه ابن اسحق من أشعار فتقرير أولية الشعر وربطها بتاريخ قريب من ظهور الاسلام توجه بسقط بطبيعته ماروي من أشعار ترجع الى مرحلة تسبق هذا التاريخ بشكل لا يقبل التاويل.

أما الفقرات السادسة والاربعون والسابعة والاربعون والثامنة والاربعون التي تحدث فيها ابن سلام عن الشعراء الذين كانوا يتألهون ويتعففون في أشعارهم أو كانوا يتعهرون فيها فإنها فقرات تبدو بعيدة نسبياً عن مسالة انكار ماوراه ابن اسحق ولكنها تبدو لصيقة بالحديث عن الشعر الجاهلي الذي كان يتحدث عن تاريخ نشاته واسماء شعرائه ورواية أبياتهم أو قصائدهم فضلاً عن باعث خفي تظن أن ابن سلام كان يطمح من خلاله إلى القول بان توجهات الشعر الجاهلي هي هذه التوجهات التي تبدو بعيدة عماوراه ابن اسحق من أشعار.

أما الفقرة التاسعة والاربعون فان ابن سلام يعود فيها إلى الحديث الصريح عن قضية وضع الشعر فيشير إلى أن بعض العشائر استقلوا شعر شعرائهم لما راجعوا الشعر بعد الاسلام « فقالوا على ألسنة شعرائهم » فيقدم بذلك تعليلًا مبكراً لمسالة وضع الشعر ثم يردف نلك بتعليل آخر في الفقرة الخمسين حين يذكر أن ابن داوود بن متمم بن نويرة وضع شعراً على لسان متمم عندما نفذ مايرويه من شعره لرغبته في اتحاف ابن سلام بما كان يريده من شعر بعد أن قام له بحاجته عندما ورد البصرة ليحتار فكانما أوما أبن سلام بذلك الى الباعث المادي على وضع الشعر وإن كان الامر لا يخلو من إيماء إلى رغبة الابناء في زيادة مايروى لابائهم من أشعار.

ونستطيع أن نستنبط رؤية أبن سلام لباعث آخر من خلال الفقرات الحادية والخمسين والثانية والخمسين والثالثة والخمسين والرابعة والخمسين مجتمعة وهي فقرات تناول فيها حماد الرواية فقال رأيه في نحله للشعر في فقرة ثم نقل عن يونس ابن حبيب رواية تقرر وضع حماد للشعر على لسان الحطيئة في الفقرة التالية ثم نقل عن سعيد بن وهب الثقفي رواية تقرر خلط حماد في نسبة قصيدة الى طرفة وهي لاعشى همدان في الفقرة الثالثة ثم ختم نلك كله بحكم ليونس بن حبيب على فساد رواية حماد في الفقرة الاخيرة.

وواضح أن ابن سلام حين أتخذ حماداً نموذجاً للرواة الوضاعين كان يومىء إلى باعث ثالث يتمثل في تزيد الرواة لاسباب علمية أو غير علمية.

وهكذا يفرغ ابن سلام في الفقرة الاخيرة من مقدمته للاشارة الى أن ما سيرويه من أشعار سيرويه « بعد الفحص والنظر والرواية عمن مضى من أهل العلم »[١٩] وهنا يبدو لنا أننا بإزاء مفتاح رئيس من مفاتيح مقدمة ابن سلام فهو يريد ان يقدم كتاباً يوثق فيه أشعار العرب ولكن الناس كانوا ياخذون عن رواة يفسدون هذه الاشعار بما يزيدونه فيها عن قلة خبرة (ابن اسحق) أو عن رغبة في التزيد لها بواعثها (القبائل ، ابن داوود بن متمم ، حماد) أفلا يحق له قبل أن يروي هو ما وثقه من شعر أن يناقش ماقد يسأل عنه مما درج على السنة الناس من شعر موضوع ومنحول ؟

وهكذا يتضح لنا الخيط الخفي الذي يربط بين هذه الفقرات التي تبدو احياناً متباعدة او منقطعة بعضها عن بعض وتلك حقيقة رأينا أن إدراكها لا يتاتى الا بتدقيق النظر وربط ماتبديه الاسطر حيناً وتخفيه حيناً وإن كانت بعض مواضع السقط التي أشرنا اليه ستبقى عقبة أمام تقديم تفسير أكثر دقة لمقدمة هذا السفر التراثي الجليل.

الهوامش والمصادر

(١) طبقات فحول الشعراء لابن سلام تحقيق محمود محمد شاكر مصر ١٩٧٤م، ٧٠.
(٢) تنظر مقدمة المحقق، ١٢.
(٣) تنظر صورة الورقة في أخر مقدمة المحقق، ٧٤، وتقارن بالصفحة ٣ من الكتاب.
(٤) طبقات فحول الشعراء، ٣.
(٥) مقدمة المحقق، ٦.
(٦) الفهرست، تحقيق رضا تجدد طهران ١٩٧١م، ١٢٦.
(٧) الاغاني لابي فرج الاصفهاني، طبعة دار الكتب، ١٠/ ٣ و ١٨/ ٧٤.
(٨) طبقات فحول الشعراء ٤ / ٥.
(٩) م. ن، ٨.
(١٠) م. ن. ٤٨ وينظر الاغاني ٢ /١٧٥.
(١١) طبقات فحول الشعراء، ٨.
(١٢) م. ن، ٩.
(١٣) م. ن، ١٢.
(١٤) م. ن، ٢٣.
(١٥) م. ن، ٢٣.
(١٦) هـ ٢ص ٢٣.
(١٧) م. ن ٢٣ - ٢٤.
(١٨) م. ن ٢٦.
(١٩) م. ن ٤٩ - ٥٠.

قراءة نقدية في معلقة لبيد بن ربيعة العامري

أ . م . د . نصيرة احمد
جامعة بغداد / كلية الآداب

تقديم :

يفترض في النص الادبي أن لا يستنفد طاقاته الفنيه التي يمكن أن تتكشف للمتلقي المتخصص جميعاً ، فالرؤية النقدية تختلف باختلاف المنظور او الاتجاه المتحكم بمقتضيات الانتاج النقدي ، وتختلف باختلاف النص ايضاً ، وبمقدار ثرائه الفني .

والنص الجاهلي نص امتلك مقومات العطاء الفني المتجدد على الرغم من التراكم الزمني الهائل الذي يفصل بيننا ، وقد تناولته أيدي الدارسين بالبحث والتحليل والتقري ، دون أن يشعر النقد المتخصص أنه أستهلك أو أنه إستنفد مستوياته المبدعة كلها ، ونقول ان أي نص فني يعد مدرسة كاملة لتجريب الاتجاهات النقدية بمواصفاتها الفكرية التحليلية كافة ، دون أن يعي الناقد إيجاد الوسيلة التي بمقتضاها يتم تحقيق التواصل الناجح مع النص وحل رموزه الابلاغية ومقاصده النهائية .

إن الاتجاهات النقدية قد تنظر الى العلاقة بين النص والمتلقي بوصفها علاقة تسير في اتجاه واحد ، من النص الى القاريء وتتم عملية الاستقبال عندما يفك القاريء شفرات النص وفقاً لاتجاه من الاتجاهات النقدية السائدة مثل البنيوي أو السيمولوجي أو الاجتماعي »(1) أو ان تكون عملية القراءة النقدية (أو غيرها) تسير في اتجاهين متبادلين من النص الى القاريء ، ومن القاريء الى النص(2) على وفق نظريات التأثير الحديثة .

والنص الذي وقع الاختيار عليه لاداء سياق تجريبي نقدي جديد ، هو معلقة لبيد بن ربيعة العامري ، الشاعر الجاهلي الفحل الذي أدرك الاسلام وتوقف عن قول الشعر لاسباب دينية محضة .

لقد تناولت النص ايدي الباحثين والنقاد على السواء بدراسات مختلفة ، لكشف مقومات فنية ثرة ومتجددة تضمنها النص ، وقد رأينا أن نستعرض بعض هذه الدراسات ، وأولها دراسة د . طه حسين في كتابه « من تاريخ الأدب العربي » إذ جاءت ضمن دراسة تطبيقية شاملة للشعر الجاهلي وقد منح الباحث الشاعر حديثاً طويلاً ، ناقلاً الحديث من خلال ذلك الى بناء القصيدة الجاهلية ، ثم يخص بكلامه بناء الملعقة وأجواءها بأسلوبه المعروف ، ويعود في « الساعة الثالثة مع لبيد » الى الحديث عن الشاعر إذ يقول : وأنا أريد أن أحدثك اليوم عن الشاعر أكثر مما أحدثك عن شعره ، فقد كان القدماء يتحدثون عنه ، فيحبون الحديث ويطيلونه ، لان لبيداً لم يكن شاعراً مجيداً فحسب وأنما كان رجلًا كريماً(3) ، وقد استغرقت هذه الدراسة أربعاً وثلاثين صفحة .

وتواجهنا دراية مستفيضة أخرى هي دراسة د . محمد زكي العشماوي في كتابه « قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث » وقد تعرض لتحليل هذه الملعقة ضمن موضوع « الوحدة العضوية في القصيدة العربية » محاولًا اثبات وجود الوحدة في القصيدة الجاهلية بصيغة جديدة إذ يقول : « ومن أجل ما في الشعر الجاهلي من وحدة صراع ، ووحدة فكر ، ووحدة الشخصية العربية ظن بعض من يقرأون : الشعر القديم ويحللون قصائده ان في القصيدة الجاهلية وحدة .. أكد د . طه حسين هذا الزعم وهو بصدد تحليله لمعلقة لبيد . وعلى الرغم من ان القراءة العميقة للمعقة لبيد قد تنتهي بنا الى التماس نوع من الوحدة هي وحدة الصراع بين الحياة والموت فان هذه الوحدة ليست وحدة القصيدة انما هي وحدة الصورة العامة للحياة العربية قبل الاسلام(4) .

والدراسة كلها مكررة في كتابه المعنون « النابغة الذبياني مع دراسة للقصيدة العربية في الجاهلية »(5) ولكن تحت عنوان جديد هو : « القصيدة العربية في الجاهلية » . وقد استغرق تحليل المعلقة ستاً واربعين صفحة ، يخرج فيها بنتيجة قد تناقض قوله آنف الذكر إذ ينهي تحليل الملعقة بقوله الآتي : « ونشهد

لقداستطاعت ملعقة لبيد أن تحقق هذه الوحدة العضوية على رغم طول القصيدة وتعدد اقسامها وإنتقالها من غرض الى غرض »[٦] وقد يأتي هذا التناقض لاقتناع الباحث بأن وجود الوحدة العضوية في ملعقة لبيد يعني توحد الدلالة النهائية للقصيدة، وتجمعها بصيغة الصراع بين الأنسان والحياة، كذلك توحد الاحساس الذي سيطر على اجواء القصيدة كلها.

وتواجهنا دراسة نصية مهمة قام بها د. كمال أبو ديب ضمن كتابه « الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي » ؟ إذ يتخذ من معلقة لبيد النص الاول المعد لتطبيق الاتجاه الفكري الذي يؤمن به الباحث ويحاول ممارسته على الشعر العربي القديم. فقد اتخذ الباحث من المنهج البنيوي اتجاهاً لتحقيق رؤيته النقدية وعلى وجه الخصوص اختار الباحث منهج كلود ليفي شتراوس في تحليل الاسطورة للكشف عن اخر عقد النص بالتحليل المتعدد والتكشف المتتالي، وأطلق على دراسته الخاصة بلبيد « القصيدة المفتاح » يقول د. أبو ديب « تهدف الدراسة الحاضرة الى اقتراح الخطوط العامة لمنهج نقدي جديد هو من حيث الطاقات الكامنة فيه، أغنى مردوداً واعمق قدرة على اضاءة بنية القصيدة من المناهج السابقة. ويفيد هذا المنهج من النظريات النقدية الحديثة ومن البنيوية، وبشكل خاص من منهج التحليل البنيوي للاسطورة كما طوره واستخدمه كلودليفي شتراوس »[٧] ثم يكشف عن اختياره للمعقة لبيد لتمثيل « هذا المنهج المطور » ويطلق عليها « القصيدة المفتاح »، وعلى الرغم من خطورة اتباع مثل هذا المنهج الذي ينقل سياقاً نقدياً جاهزاً بظروفه الوضعية المختلفة فقد اختار شتراوس نموذج الاسطورة للكشف عن منظور اجتماعي خاص من خلال تطبيق المنهج البنيوي، بينما نجد النموذج الذي أعده د. أبو ديب نصاً شعرياً غنائياً يرقى على البدائية التي تمثلها الاسطورة لدى الشعوب، فاختلاف النماذج المعدة للتطبيق يؤدي الى اختلاف السياقات النقدية، واختلاف أهدافها ونتائجها أيضاً، إلا أن يتجاوز الناقد الرؤية الاصلية، فيغيرها تغييراً شاملاً باتجاه خدمة نموذجه المختار. الا اننا نقول أيضاً ان هذا الاداء النقدي المواجة للنص، يكشف عن طاقات كامنة لا يستوعبها حديث واحد، والمهم فيه أنه يؤمن (من البداية) أن للنص مستويات لا يمكن الكشف عنها بعملية نقدية واحدة، إنما تحتاج إلى اجراءات تحليلية عدة للوصول الى الدلالات العميقة المخبأة في النص. وقد استغرق تحليل هذه المعلقة أثنتين وخمسين صفحة، ينتهي فيها الباحث الى نتيجة لا تبعد كثيراً عما وصل اليه د. المشماوي في تحليله آنف الذكر اذ يقول: « وهكذا تحقق القصيدة توازناً وتحل تناقضاً أساسياً: الطبيعة تخلق الحياة والخصب والماء والمرعى والطعام، والقبيلة تستهلك كل ما تخلقه الطبيعة، ثم تهجر الارض (لانه ليس ثمة من زراعة) لتبحث عن أماكن جديدة خصبة. هكذا تقتل القبيلة الطبيعة ولا تفعل شيئاً لتعيد خلق الحياة فيها من جديد »[٨] .. أنه الصراع من أجل البقاء، صراع الأنسان الدائم مع الحياة، للحياة ....

*نظرة أولى:

لا يمكن الاستغناء عن النظرة الشاملة التي تجمع النص وحدة واحدة كل نسق يكمل الاخر ويديمه بالموقف الذهني والبناء ولاسيما البناء العربي القديم الذي توحده الموسيقى بالوزن الواحد والقافية الواحدة والشطرين المتساويين المتقابلين.

ولو تقرينا قصيدة لبيد ممعنين النظر بالوحدات الموضوعية التي تكتنف هيكلها العام لوجدنا تنوعاً واضحاً في اختيار الشاعر لسياق القصيدة الموضوعي وسنحاول الكشف عن طبيعة هذه الوحدات واعدادها واعداد أبياتها.

دلالات تقنية:

عدد الابيات: ٨٨، الروي: حرف الميم المضموم، البحر: الكامل

بنية الهيكل:

لقد تكثف عدد أبيات المطولة، مما سمح للشاعر بادخال وحدات تركيبية عدة أغنت المنظور النهائي العام للقصيدة كلها. وهذه الوحدات هي (على ورودها في القصيدة):

- وحدة الطلل: ١٠ أبيات من (١ - ١٠)
- وحدة الظعن: ٥ ابيات من (١١،١٥).
- وحدة ذكر المرأة - ١ -: ٦ أبيات: (١٦ - ٢١) (ممتزج بالظعن).
- وحدة وصف الناقة: ٣ أبيات: (٢٢ - ٤٤).
- وحدة الاستبدال الاول[٩]: شطر واحد ضمن البيت رقم ٢٤. (السحابة)
- وحدة الاستبدال الثاني: ١١ بيتاً من (٢٥ - ٣٥). (قصة الأتان)
- وحدة الاستبدال الثالث: ١٧ بيتاً: (٣٦ - ٥٢). (قصة البقرة الوحشية)
- البيتان رقم (٣٥ - ٥٤) انتقاليان.
- وحدة ذكر المرأة - ٢ -: ٣ أبيات من (٥٥ - ٥٧).

وحدة وصف الخمرة: ٤ أبيات: (٥٨ - ٦١).

- وحدة الفخر الفردي مع الكرم: ٨ أبيات: (٦٢ - ٦٩).

وصف الفرس

- وحدة الفخر الفردي: ٣ أبيات: (٧٠ - ٧٢).
- وحدة الفخر الفردي مع الكرم: ٤ أبيات: (٧٣ - ٧٦).
- وحدة الفخر الجماعي: ١٢ بيتا: (٧٧ - ٨٨).

***

عندما نستطلع هذه الوحدات المكونة للقصيدة، نجد ان ثمة سؤالات تثار عند استقراء اجزاء هيكلها العام، اذ يمكن ترتيب هذه الوحدات حسب اعداد أبياتها بحسب الآتي:

وحدات الاستبدال ← الفخر العام ← الطلل ← المرأة← الظعن ← الخمر← الناقة.

- السؤال الاول الذي يمكن أن يثيره أي متلق : هل القصيدة فخرية ؟ أي هل موضوعها الاصل هو الفخر الخالص ؟

فلقد احتملت وحدة الفخر العام ٢٧ بيتاً ، وهي نسبة كبيرة قياساً الى بقية الوحدات (ما عدا وحدات الاستبدال التي خصص لها الشاعر ٢٨ بيتاً) . وقد تعهد الشاعر لوحدات الفخر الفردي والجماعي بوحدة مصغرة في وصف الخمرة كعادة الشاعر الجاهلي الذي يربط مفهوم الفخر (ولاسيما إن كان مشوباً بالكرم) ويمهد له بوصف الخمر ليكون الفخر على أشده والكرم كذلك موضوعياً ودلاليا ، فاول قصيدة مهمة تواجهنا في الشعر الجاهلي انشودة تغلب المعروفة معلقة عمرو بن كلثوم التغلبي إذ افتتحها بذكر الخمرة :

ألاهبي بصحنـــك فـــاصبحينـــا
ولا تبقي خمـــور الانـــدرينـــا
مشعشعـــة كـــان الحصّ فيهـــا
اذا مـــا المـــاءُ خـــالطهـــا سخينـــا

إن الشاعر الجاهلي يتوق الى حالة متطرفة في الفخر والكرم ، ومتلى أيضا ، ويكون المحفز ذهنيا ووضعياً ذكر الخمرة ووصف أجوائها وجلساتها ونوع الشراب المقدم ، واللذة المتحققة فيها ، فكان لبيدا راغب في تحقيق النسق البنائي الخاص بالهيكل العام لبناء القصيدة الجاهلية ، عند تشكيله لوحدات معلقته فقدم أربعة أبيات في وصف الخمرة :

٥٨ - قد بت سامرها وغـاية تـاجر
وافيت اذ رفعت وعـــز مـــدامهـــا

ثم تبعها بوحدات الفخر الفردي والجماعي الخالص ، كذلك المشوب بذكر الكرم . ولقد كون هذا السياق البنائي المتقدم ذكره(ما يقرب من ثلاثين بيتاً) أي ما يقرب النصف من ابيات القصيدة ، وهذا نسبة لا يستهان بها عند صياغة الدلالات النهائية للبناء الكلي .

- ذكر المرأة : لقد استغرقت الوحدة الأولى (٦ أبيات) والثانية (٣ أبيات) فيصير المجموع تسعاً ، كانت الأولى في بداية القصيدة :

١٦ - بل ما تذكر من نـوار وقد نـأت
وتقطعت اسبـــابهـــا ورمـــامهـــا

والثانية في وسط القصيدة وهي ممهدة لوحدة الخمرة :

٥٥ - اولم تكن تـدري نـوار بـانني
وصـــال عقـــد حبـــائـل جـــذامهـــا

ولو نسال : لماذا كانت أبيات هذه الوحدة قليلة قياساً الى عدد أبيات القصيدة(٨٨ بيتاً) ؟ أجاء ذلك لقلة أهمية هذه الوحدة ؟ أم ان الشاعر تقصد ذلك لامر ذهني يخص بنية المعنى العام ؟

* في البداية نقول : فضلنا ان نطلق على هذه الوحدة(ذكر المرأة) ولم نختر اصطلاح النسيب لان مستقرى أبيات هذه الوحدة المنشقة يجدها غضبة تحد واضح لهذه المرأة ، ولم يرد ذكر لمواصفاتها أو شيء بين من لواعج الهوى التي يمكن أن يكون الشاعر قد أحسها .

* وأمر آخر هو أن خطاب هذه المرأة لم يكن مباشراً قط ، بل أنه خطاب غضب مشوب بالتهديد . والشاعر متقصد أن تكون الابيات قليلة وحادة الخطاب ، غير حوارية ، دفعاً للظن بأنها هي الوحدة الأصلية في القصيدة كلها على الرغم من ان الانثى / المؤنث تشكل هاجساً سياقياً / دلالياً في المنظور العام للقصيدة .

- لمحة سياقية :

قلنا ان الشاعر منح وحدة (ذكر المرأة) تسعة أبيات فقط بصورة وحدتين الأولى تتضمن (٦ أبيات) والثانية (التي تتوسط القصيدة) تتضمن (٣ أبيات) .

أما الوحدة الأولى : بل ما تذكر من نوار ...

فلا يتعجب المرء المستطلع من قلة عدد أبياتها ، ولا يدهش من وقع خطابها الحاد فقد سبقت هذه الوحدة الظعن المكونة من (٥ أبيات) ، ولا يخفى على أحد الطابع الحزين المودع الذي تتضمنه وحدة وصف رحيل الظعن ومغادرة الأحباب اذ منحها لبيد أفقاً بنائياً مصوراً :

١١ - عريت وكان بها الجميع فابكروا
منهـــا وغـــودر نـــؤيهـــا وثمـــامهـــا
١٢ - شاقتك ظعن الحيّ حين تحملوا
فتكنســـوا قطنـــاً تصـــرّ خيـــامهـــا

والأمر الاخر ان هذه الوحدة المودعة الظعنية مسبوقة بوحدة طللية طويلة نوعا ما ، نسبة الى افتتاحيات قصائد جاهلية اخرى اذ منحها الشاعر(١٠ أبيات) كاملة وخالصة للطلل تماماً دون تدخل عاطفي من قطعة نسيب او ما شابه ، وحين يختم المقطع الطللي بالبيت العاشر يفتح الشاعر افقاً عاطفياً للتوغل في مقطع الظعن :

عريت وكان بها الجميع فابكروا ...

فالبقاء اذن ترتيبي / تكاملي من المقطع الطللي المشوب باليأس والصمت الى مقطع الظعن ذي الدلالات الحزينة اليائسة ، ، الى مقطع ذكر المرأة الغاضب المتالم اليائس أيضاً :

١٧ - مـــريّة حلّت بفيـــد وجاورت
أهـل الحجـاز .. فـأين منـك مـرامهـا؟

***

- المؤثر / المثير في بنية التشكيل : « القصيدة / الانثى »

ذكرنا ان د . أبو ديب أطلق على هذه المعلقة تسمية « القصيدة / المفتاح »[١٠] ويبدو ان هنالك تسمية أكثر ملاءمة لها هي « القصيدة المؤنثة » أو « القصيدة الانثى » ، والأمر يخص محفزات التشكيل التي يعمد اليها الشاعر في عملية

النظم . فهناك عوامل إثارية اجرائية جعلت من هذا النموذج سياقاً بنائياً مؤنثاً ، فالمستقرى لهذه القصيدة يلحظ نشوء خط دلالي / تشكيلي يوجه بنيتها نحو الأداء المؤنث ، ويمكن إحالة الأمر الى اتجاهين :

الأول : إن الشاعر تقصد هذا البناء لحافز نفسي غامض قد تكشفه الانساق المركزة في الهيكل كله ، أي بعد استكناه الدلالات النهائية العاملة للوحدات المتراكبة كلها .

الثاني : ان النموذج قسري بطابعه فرضه الاداء العام للهيكل ولاسيما الاداء الموسيقي الذي حدد من البيت الاول .

وقد تكون القضية كلها نفسية تحددت في المستوى الذهني المعامل مع محفزات شعورية عميقة تضمنتها ذات الشاعر تحدياً غاضباً يواجه به الشاعر علامات الاستجابة عند المؤنث (المرأة ، القبيلة ، وما شابه ..) .. وإلا فلم هذا الاجراء التشكيلي المتسلط على البنى العمودية والافقية للقصيدة ؟؟

يمكننا الكشف عن بعض المفارقات البنائية التي وجهت القصيدة الوجهة المذكورة آنفاً وهي تخص الانسان الدلالية(صوتية ، موضوعية ، سياقية ...) والاستقراء التحليلي المباشر يعرض دقائق هذا الاجراء التشكيلي .

***

- بالنسبة للقضية الصوتية نرى ان القافية / النموذج ، بالروي المضموم مع الهاء الممدودة(مها) رسم الخط السياقي النهائي للبنية كلها ، وأحال الاداء نحو المكون الانثوي ، واصبحت هذه القصيدة نموذجاً بنائياً قلده شعراء آخرون بعد لبيد وفي عصور مختلفة ، فالقافية تمضي بالبناء نحو النسق المؤنث بفعل الضمير العائد(بها) ولكي يحقق الشاعر هذا الامر لديه اختيارات ادائية عدة :

- اختيار الاسم المؤنث مباشرة او الجمع المعامل على أنه مؤنث : (نعاملها ، أقلامها ، صيامها ، أحلامها ، أيامها ..) .

- ان يكون الاسم موجهاً لانثى وهذا كثير :

(إقدامها ، هيامها ، نظامها ، أمامها ...)

- الامر السياقي المهم ، المتسلط الذي ساعد الشاعر كثيراً في توجيه هذا الأداء الوجهة الانثوية الواسعة في كل بيت من أبيات القصيدة ، استخدامه لمحفز / فاعلي انثوي يسند اليه الفعل فيعود الضمير الاخير(ها) في النهاية عليه ، والقضية مطردة في القصيدة كلها ، وهذه نماذج :

٢٠ - واصل خلّة صرامها← ؟الخلّة

٢١ - وزاغ قوامها← المودة

٢٢ - صلّبها وسنامها← الطليح(الناقة)

٢٨ - صيامةً وصيامها← الاتان

٣١ - يُشبّ ضرامها← مُشعلة

٣٢ - سُل نظامها← جمانة البحري

٤٤ - عن الثرى أزلامها← البقرة الوحشية

٥٧ - لهوها وندامها← الليلة

٥٩ - وفضّ ختامها← جونة(خابية سوداء توضع فيها الخمرة)

٦٣ - غدوت لجامها← الفرس

٨٥ - كهلها وغلامها← المشيرة

***

- والمثير العام المسيطر على بنى التشكيل يخص الوحدات المكونة للقصيدة ويخص مرتكزات دلالية / سياقية تتحكم في الاداء الشمولي وتوجهه توجيهاً انثوياً :

١ - الطلل :

لم يكن اختيار الشاعر وقوفاً على طلل بل دقوفاً على (الديار) فكان ذلك مفتاحاً لتانيث قطعة الطلل كلها :

عفت الديار محلها ...

**ولأمر الواضح من البداية هو اصرار الشاعر على تصريع الأبيات الطللية الاربعة الأولى وهذه حالة فريدة في النموذج التقليدي الجاهلي :

١ - فمقامها ← فرجامها

٢ - رسمها← سلامها

٣ - أنيسها← حرامها

٤ - وصعابها← ورحامها

على الرغم من ان التصريع كان كاملًا في البيت الاول ، وشمل الضمير العائد في الثلاثة الاخرى . فهذا يعني ان الشاعر مصر على فرض سياق دلائلي معين في افتتاح القصيدة ، يشمل بناتابيره القصيدة .

● اماكن الطلل كلها مؤنثة : (مدافع الريّان ، منى ...) .

● المحفزات الصورية المركزية في بنية الطلل ، اختارها الشاعر أن تكون مؤنثة وهي مكونة من صورتين :

أ - صورة المطر :

٤ - رزقت مرابيع النجوم وصابها

ودق الرواعد جودها ورهامها

٥ - من كل سارية وغاد مدجن

وعشية متجاوب إرزامها

ب - صورة الحيوانات :

٦ - فعلا فروع الايهقان وأطفلت

بالجهلتين ظباؤها ونعامها

- فقطعة المطر رموزها مؤنثة : مرابيع النجوم ، ودق الرواعد ، سارية ، سحابة عشية .. كذلك قطعة الحيوانات : ظباؤها ، نعامها ، العين ...

وكذلك (الصور المقترحة) الموضوعة لتحقيق بنية أقناعية للمتلقي خلال العلاقات التقارنية ، اختيرت رموزها لتكون مؤنثة :

٨ - وجلا السيول عن الطلول ← كأنها← ... زبر تحدُّ متونها أقلامها فالفاظ : (زبر ، متون ، أقلام) تعامل على انها مؤنثة في الجمع ، أي في الاداء التشكيلي / السياقي عندما تكون جزءاً من سياق دلالي .

٩ - أو رجعُ واشمة← كففا تعرض فوقهن وشامها

***

مقطع الرحلة :

يعمد الشاعر الجاهلي الى إجراء إستبدالي تشكيلي لتحقيق مرتكزات اقناعية في ذهن المتلقي عن مواصفات الناقة التي اختارها لتحقيق عملية الارتحال .

والإجراءات التي وجهت سياق هذا المقطع توجيهاً انثوياً هي :

أ - اختياره لرحلته ورفيقه سفره أن تكون (طليحاً) أو (ناقة) قوية ولم يختر جملاً مثلاً :

بطليــــح أسفـــاره تـــركن بقيـــةً
منهـــا فـــاحنق صلبهـــا وسنـــامهـــا

ب - الاستبدال الأول الذي قدمته لنا(الصورة المقترحة) الخاصة بالسحابة الصهباء :

٢٤ - فلها هبابٌ في الزّمام

كانها← [صهباء خفّ مع الجنوب جهامها] فاستخدامه للفظة (الصهباء) - اذ استغنى عن ذكر الموصوف (السحابة) - كان إنثوياً .

ج - الاستبدال الثاني الذي أجراه الشاعر هو تقديمه لقصة الأتان وهي مؤنثة ولم يختر حمار الوحش مثلاً :

٢٥ - أو ملمعُ وسقت لاحقب لاحه
طـــرد الفحـــول وضـــربهـــا وكـــدامهـــا

د - الاستبدال الثالث المقدم من الشاعر لتحقيق مسوغات إبلاغية مختلفة فيما يخص مواصفات (الحيوان الأصل) رفيق الرحلة (الناقة) ، هو :

*تقديمه لقصة البقرة الوحشية المسبوعة (أي التي افترست السباع وليدها) لتحقيق نموذج انثوي معمق يكشف عنه اللفظ المستخدم (وحشية مسبوعة) .

** كذلك الدلالة الوضعية الثانية للأنثى / الأم :

٣٦ - أفتلك أم وحشيـة مسبـوعـةٌ
خـــذلتْ وهـــاديـــة الصـــوار قـــوامهـــا

*** أضف الى الدلالتين السابقتين دلالة الأنثى الخاضعة لقرار واختيار وهداية الفحل :

وهادية الصوار قوامها .

فالاستبدال الاخير يعمق الوجود الإنثوي بالدلالات الشكلية والوضعية والعاطفية .

***

مقطع الخمرة :

الدليل الذي يقدمه مقطع الخمرة هو دليل انثوي ، وذلك واضح بانواعها وادواتها :

٦٠ - وصبوح صافية وجذب كرينة ....

٦١ - باكرت حاجتها الدجاج بسحرة ....

***

٤ - كذلك فإن الشاعر في وحدة الفخر الفردي (التي يضمنها رحلة جديدة) يختار لراحلته أن تكون فرساً ، ويكشف عن علاقة جزئية بينهما ضمن ظروف تحدٍ ومقاومة :

٦٧ - رفعتهـا طـرد النعـــام وشلّـهُ
حتى اذا سخنت وخف عظـــامهـــا

٦٨ - قلقت رحالتها وأسبـل نحرهـا
وابتـــل من زبـــد الحميم حـــزامهـــا

أنه تجاوب عاطفي متبادل بين الشاعر وفرسه ، يحكمه قانون الإستجابة بين الذكر والانثى المطيعة التي تفعل ما يشاء ارضاء له ، ولذاته المتفاخرة .

هنا يتمثل أمامنا سؤال مهم :

أن هذا الاحساس يمر به الشاعر هو احساس تعويضي ؟ أي هل إنه تعويض لحاجة في نفسه ؟

- فالأتان مطيعة لذكرها ، والفرس مطيعة لسيدها ، والناقة مطيعة لرفيق الرحلة ، والإنجاز اليائس للبقرة الوحشية اذ لم تحصل على شيء عندما فارقت الفحل والقطع فجابهت المصاعب وكادت تهلك ، إلا « نوار » هذه الحبيبة العاصية ... ! .

***

٥ - المكون الأنثوي الاخير هو « العشيرة » كل شيء يخضع ويستجيب ، حتى العشيرة تخضع لقانون واحد وأمر واحد ، وتستجيب لقوانين وضعية واعتبارية وأخلاقية موحدة :

٨١ - من معشـــر سنت لهم أباؤهم
ولكـــل قـــوم سنـــة وإمـــامهـــا

٨٢ - لا يطبعـــون ولا يبور فعـــالهم
بـــل لا يميـل مـــع الهـــوى أحـــلامهـــا

***

المؤثرات التشكيلية الاخرى :

استخدم الشاعر سياقات أدائية في الشطر الثاني من ابيات القصيدة وأحياناً في الشطر الثاني تؤدي بالبيت نحو المكون الانثوي (كان قسرياً في بعض الحالات) :

١ - العطف : كثرت بنية العطف في سياق القصيدة العام سواء باستخدام حرف الواو أو الفاء وهذه وهي بنى العطف :

١ - غولها فرجامُها

٢ - حلالها وحرامها

٤ - جودها ورهامها
٦ - ضباؤها ونعامها
١١ - نؤيها وتمامها
١٣ - كلةٌ وقرامها
١٥ - اثلها ورضامها
١٦ - أسبابها ورمامها
١٨ - فردةٌ فرخامها
١٩ - وحاف القهر أو طلخامها
٢٢ - صلبها وسنامها
٢٥ - ضربها وكرامها
٢٦ - عصيانها ووحامها
٢٨ - صيامه وصيامها
٣٠ - سومها وسهامها
٣٥ - مصرع غابة وقيامها
٣٧ - طوفها وبغامها
٤٦ - ارضاعها وفطامها
٤٨ - خلفها وأمامها
٥٠ - حدها وتمامها
٥٢ - لهوها وندامها
١٨ - سنة وإمامها
٨٥ - كهلها وغلامها

- ما الذي أفاده الشاعر من بنى العطف التي استغرقت أكثر من ربع أبيات القصيدة ؟ نقول : ان الشاعر قدم بنى تُسهل تحقيق المكون الانثوي ، فقضية الإحالة على مؤنث التي حققها المعطوف عليه ، يسندها الاسم المهم الذي يستند عليه البيت (القافية) وهو الأسم المعطوف فبنية العطف هي بنية اسنادية لتحقيق سياق شمولي يجمع الدلالات كلها ولاسيما المتناقض منها : (حلالها ، حرامها) فبنية العطف هنا المختصرة المركزة ، جمعت نقيضين بجملة واحدة : حجج خلون حلالها وحرامها .... كذلك هي بنية مؤكدة لتقوية الدلالة المؤنثة التي يمنحها الاسم المعطوف عليه : كلةٌ وقرامها .. إثلها ورضامها ... كهلها وغلامها ...

٢ - تاخير الفاعل :

عمد الشاعر في كثير من الاحيان لتاخير الفاعل تثبيتاً للدليل الأنثوي ، ولان الفاعل (أو نائب الفاعل) وهو قافية البيت وعماد موسيقيتها ، أصلاً يعود على مؤنث

٢ - ضمن الوحي سلامها
٧ - تاجيل بالفضاء بهامها
٨ - تُجد متونها أقلامها
٩ - تعرّض فوقهن وشامها
٤١ - كفر النجوم غمامها
٥١ - أحم من الحتوف حمامُها
٦٨ - وابتل من زبد الحميم حزامها
٧٢ - ولم يفخر علي كرامها
٧٤ - بذلت لجيران الجميع لحامها
٧٧ - تمد شوارعاً أيتامها
٨٢ - لا يميل مع الهوى أحلامها
٨٣ - قسم الخلائق بيننا علامها
٨٨ - يميل مع العدو لئامها

***

هكذا فإن شكل القصيدة وسياقها الكلي استدعى وجود هذه البنيات المصغرة التي أثرت في الهيكل العام بالهيئة التي أرادها الشاعر(ومن البيت الاول) بحسب مقتضيات المرتكز الذهني والمثول العطفي الذي يدركه الشاعر ويحيله الى نص فني متقن متجاوب مع منعطفات الوعي واللاوعي في نفسه ، اذ تتحقق شعرية النص .

الهوامش

١ ـالقارىء في النص ، نظرية التاثير والاتصال ، نبيلة ابراهيم ، مجلة فصول ، العدد الاول ، ١٩٨٤ ، ص١٨ .
٢ - م ن .
٣ -من تاريخ الادب العربي ، المجلد الاول ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .
٤ -قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث ، د . محمد زكي العشماوي ، ص١٤٥ .
٥ ـالنابغة الذبياني مع دراسة للقصيدة العربية في الجاهلية ، د . محمد زكي العشماوي ، ص٢١٥ - ٢٩٩ .
٦ - م ن ، ص١٩٢ .
٧ ـالرؤى المقنعة ، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي ، د . كمال أبو ديب ، ص٤٦ .
٨ ـ الرؤى المقنعة ، ص(١٠٨) .
٩ ـنقصد بوحدة الاستبدال أن الشاعر العربي يعمد بعد الكشف عن مواصفات ناقته لإجراء استبدالي لهذه الوحدة بوحدات مصورة تكشف عن هذه المواصفات وهي تعمل وتختبر خلال قصة الاتان أو البقرة الوحشية أو حمار الوحش بحسب بنية القصيدة ومنظورها الدلالي العام . راجع : الخطاب الشعري عند بشار بن برد ، نصيرة أحمد ، رسالة دكتوراه على الالة الكاتبة ، ١٩٩٣ .
١٠ ـ الرؤى المقنعة ، ص٤٦ .
● أعتمد البحث في معلقة لبيد ومعلقة عمرو بن كلثوم ، رواية ابي عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني (٤٨٦ هـ) ، (شرح المعلقات السبع) ، ضبط وتقديم محمد علي حمد الله ، نشر وتوزيع المكتبة الاموية للنشر والتوزيع ، دمشق ، ١٩٦٣

المستدرك
على ديوان الاعمى التطيلي
(ت ٥٢٥ هـ)

اعداد : محمد عويد الساير

توطئة :

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ،

اما بعد ،

فقد مضت مدة غير قليلة منذ ان نشر د . محمد مجيد السعيد بحثه الموسوم بـ (استدراكات على ديوان الاعمى التطيلي)[1] ، وقد احتوى هذا المستدرك على قصيدتين وموشحة واحدة ، اكملت عمل المحقق الفاضل والاستاذ الكبير الدكتور احسان عباس الذي قام بنشر الديوان ومجموعة من موشحات الشاعر عام ١٩٦٣ م ، في دار الثقافة ـ بيروت .

وفي غضون المدة التي اعقبت نشر الديوان ، ومن ثمَّ نشر المستدرك ، لم يحظ هذا الشاعر بعناية واهتمام من لدن الباحثين في مجال الادب الاندلسي ، على الرغم من ان الدراسات الحديثة قد طورت كثيرا من المفاهيم المتعلقة بمستويات البناء الشعري (الفني) ، او الصورة الفنية ، او من ناحيتي التركيب والدلالة او من الناحية الصوتية والموسيقية ، علما ان ديوان الشاعر يعدُّ مادة دسمة ومجالا خصبا لمثل هذه الدراسات ، لغزارة شعره وتوشيحه ، ولجودته البيانية والفنية .

وفي اثناء اختياري لموضوع الدراسة لرسالتي في الماجستير ، وليت وجهي شطر الجزيرة الخضراء « الاندلس » لاقتبس من تراث ادبائها وشعرائها عنوان اطروحتي . فجال في النظر الكثير من شعراء تلك الواحة الفيحاء ، لكون معظمهم لم ينل اهتمام الباحثين المحدثين ـ عرب ومستشرقين ـ كما نال شعراء العصر الجاهلي ، او العصر العباسي فتم الوقوف على شعر الاعمى التطيلي لدراسته ـ موضوعا وفنًا ـ « من شعراء عصر المرابطين »[2] ، بعد ان استخرت الله ، وبتشجيع من استاذي د . انقاذ عطا الله العاني .

وخلال البحث والدراسة عثر الباحث على بعض شعر الاعمى التطيلي وتوشيحه لم يحوه الديوان ، ولم يحالفه الحظ في نشرة المستدرك ، واذ اقوم بنشرهما فخدمة لتراث الامة العربية الخالد عموما ، والادب الاندلسي ـ شعرا ونثرا وموشحات ـ خصوصا ،

راجيا من الله ان يجعل جزاء هذا العمل في ميزان من سعى لخدمة تراث امتنا وتاريخها وادبها ، ومن طلب منه العفو والغفران ،

المستدرك :

١) المقطعات

وللتطيلي في معذَر: (المتقارب)

أتــســاك الـعــذارُ على غـــرّةٍ
وأنت في غفلـــــة فـــانتبــــه
وقـــد كنت تـــأبى زكـــاة الجمـــال
فصــــار شجــاعـــا فطُـــوقت بـــه

التخريج : لمح السحر من روح الشعر : ابن ليون التجيبي (ت ٧٥٠هـ) : تحقيق = منال محمد منيزل ، رسالة ماجستير في الجامعة الاردنية ـ كلية الدراسات العليا ، باشراف ، أ . د . عبد الكريم خليفة ، ١٩٩٥ . ص ١٣٢ .

قال المصنف عن ابيات للحصري ان همز استغفنا وان لم يُعد خطا لا عذر عنه ، وفيها كتب التطيلي نظما عن هذه المسالة :

أتـــاني رســولــك يقفـــو الصـــواب
فـــــإمـــا يعمُ وإمـــــا يخصْ
بعثتَ إليَّ بـــــه خـــاتمـــــاً
فـــــركبْتَ فيــــــه من العلم فصْ
تســـائـــــل عن مـــــدِّ ســـوءاتكم
فلم يستعــــــره بجفـــــاح أحصْ

التخريج : الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة = ابو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الانصاري الاوسي المراكشي (٧٠٣ هـ) ؟
تحقيق = د . احسان عباس ، المكتبة الاندلسية (١٢) ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان ، ١٩٦٥ .
السفر الخامس / القسم الثاني : ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥

(٢) القصائد :

القصيدة الاولى[٣] : في الرثاء « من البسيط »

اين الفـــؤادُ وفيمـــا الجــدُ والحـــذر
يفنى الـــدجى وتبيــدُ الانجم الـــزهــرُ
مـــا ضر من ليس يـــدري مـا يـــراد بـــه
الّا يكـــــون لـــــه سمـــعٌ ولا بصـــرُ
وكيف يجهــــــد في مــــــال يثمــــرّه
من ليس يبقى لــــه ظــــل ولا ثمـــرُ
كفكف دمــوعـــك قـــد غصّت مشاربُهـا
ومـــا عسى تســع الاجفـــان والشفـــرُ ؟
عـــابـوا المشيب ، وقـالـوا : حـادث نكرٌ
المـــوت ـ قبل المشيب ـ الحـادث النكـرُ
ولقبـــوه نـــذيـــر المـــوت ، ويحهم
من دفعــــه ، ربمــــا ارتـــائت البشـــرُ
قـــل للمعالي اصنعي مـا كنت صـانعـة
اودى الـــوزيـــر ، فـــلا نـــوء ولا مطـــر
وللعفـــــاة خـــذوني غيــــر شـــــانكم
ضـاع السرى ، واستـــراح السفر والسفـرُ
ضـــاقت صـــروف الليـالي عن تصـافــه
قـد طـال مـا ضـاق عنـه : الخبـر والخبـرُ
اذا نـــاى قـــربت تلــك الخــلال بـــهُ
وان نبـــــا ، انت الايــــام تعتــــذرُ
ولا كـــلانـــا بتكــــل ، من معـــاويـــةٍ
بشـــانــــه العين ـ في النكــراء ـ والاثـرُ
من للكتـــابـــة ، والكتـــاب قـــد فُجعــوا
بمـــالف لم يفتـــه في العُلى وطـــرُ
ومن لمحتـــدم الاحشـــاء مـــوُجعهـــا
تقسمتـــــه النـــــوى واتكــــلُ الكبـــرُ
بتنـــا نعـــدك للغمّـــاء تكشفهـــا
وقـــد دجى كــــل شق ، فهـــو معتكـــرُ
وافى نعيــــك مـــا استـــوفى بقيتـــه
فمـــا يظن بقـــوس جـــابهـــا وتـــرُ
فـــإن يَـــرحْ فلعمـــري انــــه لحـــرٍ
وان تـــرغْ نفسى ان يعتب القـــدرُ
روّي ضـــريحـــك صـــوب المـــزن ان بـــه
وجهـــا ، هـــو الحسن مـــا لا يـدّعي القمـرُ
لهفي عليـــك ، ابن يحيى ، أيُّ ليث شرى
تبكي عليــــه الـــوغى والبيض والسمـــر
حـــرّمتُ بُعـــدك لـــذاتي وقـــد سفـــرت
عن اوجـــه ، كـــل صبـــر دونهـــا صبـرُ
لله قلبي وقــــــد اودى معـــــاويــــةُ
قـــد كـــان يكفيـــه مـــا ابقى بـــهُ عمـرُ
وكلّمـــا قصّـــر المقـــدار عن امـــد
لم يثنـــه عنـــه تقصيـــر ولا قصـــرُ
اودى الـــوزيـــر ولم تـــذهب مـــآثـــره
كـــالغيث يمضي وتبقى الـــروضُ والغـــدرُ
وســـلْ نفســـك عن وفـــرٍ تـــزملـــهُ
صـــرفُ الحـــوادث اودى بـــالـذي تفـرُ

أيـــو بمـــا صـــرّ والازمـــان قـــد ...

الا الـــــذي ابقت الاثـــــا والسيـــر

طـــال الثـــواء ، فهي غيـــر صـــاغـــرة

لا ينقضي الـوجد ، ان كـــان انقضى العمر

هي معي نتعـــاطـــاهـــا كـــؤوس اسىً

ولا مـــــدامـــــة ، إلاّ هـــــذه الــــذكـــرُ

القصيدة الثانية[4] : يُعزّي ابن مرتين :- « من الطويل »

على مثلـــه فلتبـــكِ ان كنت بـــاكيـــا

فقـــد عهـــد الاحبـــاب الا تـــلاقيـــا

وقـــد اجمعـــوهـــا اخـــر الـــدهـــر رحلـــةً

يُـــنم اليهـــا العيس من كـــان ثـــاويـــا

سفَـــار تـــداعـــوا من تـــواهم بطيـــة

تســـاقـــوا بكـــاسيهـــا الفـراق تســـاقيـــا

افي كـــل يـــوم اودع الارض صـــاحبـــا

أريق بـــه في التـــراب مـــاء شبـــابيـــا

واحسب اني لـــو غـــدوت مكـــانـــه

لعـــزّ عليـــه ان اكـــون مكـــانيـــا

ولـــو انني احببتـــه الحب كلّـــه

لاتبعتـــه نفسي واهلي ومـــاليـــا

وقـــلّ غنـــاء عنـــه اسبـــالُ عبـــرة

اذا ابتـــدرت كفكفتهـــا بـــردائيـــا

وعـــذي لـــه الايـــام ولا انـــا واهمٌ

ولا انـــا ثـــانٍ عن عنـــان رجـــائيـــا[5]

وحفظي لـــه بـــالغيب حتى كـــانـــه

بحيث أراه أو بحيث يـــــــرانيـــــا

وقـــولي لا تبعـــدْ وقـــد حـــال دونـــه

كثيب تهـــاداه الـــريـــاح تهـــاديـــا

خليلي وقـــد افنيت سهـــدي وادمعي

وعيني فمـــالي لا ارى الـــوجـــد فـــانيـــا

خليلي من يطمـــــع بشيء فـــــانني

نقضت بـــه لا بـــل نقضت فـــؤاديـــا

وليست حيـــاتي غيـــر شجـــو مـــرددٍ

عهـــدت لـــه الا الـــذ حيـــاتيـــا

صـــلاةٌ ورضـــوانٌ وروحٌ ورحمـــةٌ

وكـــل سحـــاب لا اخص العـــواديـــا

على الجـــدث[6] المحبوب خـــالط تـــربـــه

سنـــا البـــدو تمـــا او شـــذا المسك ذاكيـــا

على حـــدث مـــا ضـــر انســـان مقلتي

وقـــد بـــان عنهـــا لـــو غـــدا فيهـــا ثـــاويـــا

طـــوى الحسن والاحســـان والـــدين والحجى

وبيض الايـــــادي يكتنفن الايـــــاديـــــا

وشخصـــا لـــو ان الفضـــل اعطي حكمـــه

لكـــان لـــه ممـــا هنـــالـــك واقيـــا

من الخفـــرات البيض مـــا انفـــك دونهـــا

مـــرام تحـــامـــاه الخطـــوب تحـــاميـــا

اتت دونهـــا الامـــال مختـــومـــة فمـــا

تحـّـــدث عنهـــا الشهب الا تنـــاجيـــا

تخطي اليـــنـــا يـــومهـــا كـــلّ شـــائـــع

يكفّـــك غضبـــانـــا ويكفيـــك راضيـــا

على كـــل طـــاو طـــالمـــا جشّم الـــورى

كفيـــلا بـــان لا يصبـــح المـــوت طـــاويـــا

من الـــلائي يـــدعـــون الـــردى او لعلـــه

عـــوادي يحملن الاســـود عـــواديـــا

اذا اقبلـــوهـــا الـــروع خلت رقـــابهـــا

عـــوالي ممـــا يتبعن العـــواليـــا

حصـــون لـــو ان الـــرزق معتصم بهـــا

لاعيـــاك الا ان تمنّى الامـــــانيـــا

امصيفـــة حتى تبثـــك شجـــوهـــا

حـــوائم لم تمهـــد لـــواديـــه واديـــا

اذا استشعـــرت ذكـــراك الهبت لـــلاسى

عيـــونـــا رواء او قلـــوبـــا صـــواديـــا

ومـــلان من عطف عليـــك ورقـــة

غـــدا منك مـــا هـــولا وان كـــان خـــاليـــا

يـــراك بعيني شـــرقـــه واذكـــاره

فيـــا دينـــا هـــلاكمـــا كنت دانيـــا

تهيـــج لـــه ذكـــراك انـــة ضـــائـــع

فتضنيـــه مـــدعـــوا وتعينـــه داعيـــا

عـــزاءً بني مـــرتين مـــا احسب الاسى

لـــذي اللب الا آسيـــاً ومـــؤاسيـــا

ابت هـــذه الايـــام الا طبـــاعهـــا

وان هي دارتكم هـــوى او تـــداهيـــا

وقـــد امكنتكم وهي خـــون غـــوادر

فـــان شئتم لم تتـــركـــوهـــا كمـــا هيـــا

اليـــك عبيـــد الله والبعـــد بيننـــا

هـــوى بـــات يـــرمي بي اليك المـــراميـــا

ولبيسك قد اسمعتني وانّ التوت
بعزمي هموم ولا تجيب المناديا
ولابد من ان انتجيك بهذه
خليلا صفيا او عدوا مداجيا
ابثك حالي لا لانك جاهل
بحالي ولكن ربما كنت ناسيا
وانلي بعذري ثم رايك بعدها
اميرا وماموروا وخصما وقاضيا
صدقتك عن نفسي على القرب والنوى
وقلت لعلي، او لعل اللياليا
وكنت قديما قد اعرّض بالهوى
لتدنو فما تزداد الا تنائيا
واني لا ستحييك من حيث بعتني
رخيصا ، على اني اشتريتك غاليا
وما كنت اخشى ان ابيت بليلة
من الدهر لا أهدي اليك القوافيا
ولكنها لما استخفت مدائحا
حذرت عليها ان تضيع مراثيا
وكنت اراني ربما اسود موضعي
يسيرا فما ظني به اليوم فانيا
فان يرع الاحباب طول تململي
فاني سليم لم اجد لي واقيا
وان يطمع الاعداء فرط تذللي
وحاشاك معزولا وعتباك واليا

ووالله ما بي ان تضيع مودتي
لديك ولكن ان يضيع وفائيا
وما الموت الايام ديني لعلة
ولكن لعلي قد اسات التقاضيا
عزاءك قد ابلغت نفسي عذرها
ودهرك غدار فمالك واقيا
ارى هذه تفنى ويفنى متاعها
ويابى عليها الناس الا تفانيا
ويابى معز الشيء الا ارتجاعه
فيا ادعياء السرو ردوا المواليا
تساوى الورى قبل الحياة وبعدها
فما بال قوم يذكرون التساويا
وقال الفتى اهلي ومالي ضلة
واين به عن نسبتي[٧] وماليا

(٣) الموشّحات :

حاز توشيح الاعمى التطيلي - مثل شعره - على اعجاب الباحثين وثنائهم ، فقد وصفوا موشحاته بانها مُذهبة[٨] « تشبيهاً بالمذهبات - المعلقات المشهورة - لحسن صياغتها ، وجودتها الفنية »[٩]

ولقد برزت مكانته كوشاح كبير في اكثر من حادثة ، علّ اهمها تلك الحادثة التي جمعته مع عدد من ابرز شعراء عصره ومن بينهم ابن بقي[١٠]، اذ (ذكر غير واحد من المشايخ ان اهل هذا الشان بالاندلس يذكرون انّ جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية ، وكان كل واحد منهم قد صنع موشحة ، وتأنق فيها ، فتقدم الاعمى التطيلي للانشاد ، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله :

ضاحكٌ عن جُمانْ
سافرٌ عن بدر
ضاقَ عنهُ الزمانْ
وحواهُ صدري

خرّق ابن بقي موشحته ، وتبعه الباقون)[١١] ، اعجابا وأكبارا ! !

وكان لموشحاته صدى كبير حتى ان الصفدي (ت ٧٦٤ هـ) عارضها ، وكتب على غرارها موشحات عدة . لشدة اسارها ، وخفة وزنها ، وحلاوتها على الاسماع .[١٢]
الموشحة الاولى[١٤] :

مَنْ لي برشا في روض خدّيه
وردٌ زانه صولج لاميه
ليس ساعلي تفتير عينيه
فالخلخال والمهتضم الشختْ
سروري لو ساعدني البخت
وضمت له خدي اذلالا
فاستعظم اعزازا واجلالا
وقال ودمع العين قد سالا
من اين تعلّمت الهوى ؟ قلتْ
من تفتير عينيك تعلّمتْ
فقال وقد صيّرني أرضا
برحتُ بشكوى المقتل المرضى
فقلت له : إنْ كنت لا ترضى
وحقّك يا مولاي لاعُدْتُ
قد كنتُ مجوسيا فاسلمتُ
يا منْ قتل الرئم بتفتيره

ومَنْ فتَن الحـور بتصـويـره
ومَن زاغت الابصـار من نـوره
هـواك هـو التشـريقُ مـاعَشتُ
لابحت بـه دهـري ، لابحتُ
يـا املـح خلق الله اركـانـا
مـذبنت فـؤاد الصب قـد بـانـا
يبكي اسفـا للبين حيـرانـا
غـركم لبـاد ذي الفيـة نـون ثنت
يـا دليـوس ذي العـاشق شُنْتُ
أي [15] كيف اطيق صبرا عن هذه الغيبة
قـل لي ألآ تطـول !
اه من عيـون العـاشقـة ،
ان لم تكن انت ،
فهي تسيـل .

الموشحة الثانية [16]

وليـلٍ طـرقنـا ديـر خمّـارِ
فمن بين حـرّاسٍ وسمّـارِ
فـاتتْ لنـا الخمـرُ بتعجيـل
وقـامت بتـرحيبٍ وتبجيـل
وقـد اقسمتْ بمـا في الانجيـل
مـالبستهـا ثـوبـا سوى القـار
ومـا عـرضت يـومـا على النـار
فقلت لهـا : يـا أملـح النـاس
فمـا عنـدكم في الشـرب بـالكـاس
قـالت : مـا علينـا فيـه من بـاس
كـذا قـد رويـنـاه في الاخبـار
عن جملـة رُهبـانٍ وأحبـارِ
أقـرُّ لكم يـا قـومي الامجـدْ
أنّي مستهـامُ أحمـدْ
لـه مقـلٌ تقتلني بـالصـدّْ
كتمتُ الهـوى بـسرّاً بمضمـارِ
لكنّ دمعي بـاحث بـاسـراري
بـاحت أدمـعُ العشق بـالعشق
في مَنْ وجهـهُ كـالبدرِ في الافق
لـه مقـلٌ تفتـكُ في الخلق
فكم قتلت من اسـدٍ ضـارِ
ومـا لقتيـل الحبُّ مِن ثـارِ
ورب فتـاة فُتنت فيـهِ
يُملّهـا بـالصـدِ والتيـهِ
فقـد انشـدتْ وهي تعنيـه :
أمـانـو ، امـانـو
يـا المليـح غـبـارِ
بـورك تـومي كـرش يـا الله مطـار
أي [17] امـان يـا المليـح امـان ،
لمـاذا تـريـد قتلي ؟
بـالله (عليـك) قـل لي .

الموشحة الثالثة [18]

دمـعٌ سفوحٌ وضلوعٌ حرارٌ ، مـاءٌ ولا نـارٌ ،
مـا اجتمعـا إلا لامـرٍ كبـارْ
بلس[19] ـ لعمـري مـا اراد العـذولْ
عمـرٌ قصيـرٌ ، وعنـاءٌ طـويـلْ
يـا زفـراتٍ نطقت عن عليـك
ويـا دمـوعـا قـد اصابت مَسيلْ
امتنـع النـوم وشطّ المـزار ، ولا قـرار ،
طـرتُ ولكن لم اصـانف مطـار
يـا كعبـة حجّت إليهـا القلـوب
بين هـوىً داع وشـوق مجيب
دعـوت اواه إليهـا منيبْ
لبيـك ، لا الـوي ، لقـول الـرقيبْ
جُدلي[20] بحج عنـدها واعتمـار ، ولا اعتذار ،
قـلبي هـادي ودمـوعـي جمـار
اهـلاً وان عـرض بي للمنـونْ
بمـائس الاعطـاف سـاجي[21] الجفـونْ
يـا قسـوة يحسبهـا الصبُّ لينْ
علّمتني كيف تسـوء[22] الظنـونْ
مُذبان عن تلك الليالي القصار ، دمعي غزار[23]
كـانمـا بين جفـوني غـرار[24]
حكّمتُ مـولىً جـار في حكمـهِ
أكني بـه ـ لا مفصحـا بـاسمـهِ
واعجب[25] لاوصـافي على ظلمـهِ
وأسـالـه عن وصلي وعن صـرمـهِ
ألوى بحظى عن هوىً واختيار[26] ، طوع النفار ،
وكـلٌ[27] وأنس بعـده الخيـار
لابـدّ لي منـه ، على كـلّ حـالْ
مـولىً تجنّى ، وجفـا واستطـالْ
غـادرني رهن اسىً واعتـلالْ
ثم شـدا بين الهـوى والـدّلالْ
مـوي الحبيب ، انفرمـوذي مـوى امار ،
كِنواستار ، نون فيس اميب كسادي نولفار[28]
اي : حبيب عليلُ بعشقي الا تراه ، قد اجبر على ان لا يراني ، فلم لا يكون عليلا !

الموشحة الرابعة [29]

لحظـات بـابليـة
مـلات قلبي عشقـا

ولمى ثغـــر مفلّـــج
لا ثمي منـــة مـــوقي
بـــابي لـــورقُ قلبُـــه
ســاكّن مثـــواه قلبي
قلمـــا يـــامن ســـرّئـــه
أو يـــرى ، روعـــة ســـربي
حسبُ عـــذالي وحسبُـــه(٣٠)
فـــانـــا قـــد ضـــاع حسبي
هـــذه يـــا عـــاذليّـــةْ
من سمـــباتِ(٣١) الـــوجـــد حقـــا
زفـــرات تتـــوهـــجْ
وهي في دمعي غـــرقى
سقّمَني مـــمـــا لا أطيقُ
غصنُ ملىء ركـــامـــه
أنـــا بـــالـــوجـــد خليقُ
بين سحـــري ومنـــامـــهِ
إنَّ قلبي لا يفيقُ
من جـــواهُ وغـــرامـــه
ابقِ من علق بقيّـــة
مـــا أراهـــا ســـوف تبقى
لتـــرى كيف أترَجْ
بَيْنَ اضـــوابي وأشقى
لي بقـــرب الهـــوزني(٣٢)
فـــوزة القـــدح المعلّى
أيّ عـــذبٍ مشـــرفيٍّ
بمعـــاليـــهِ يُحلّى
ومـــلائِدِ بشـــريّ
جـــلّ عن وصفٍ وجلّى
ليثُ عـــاب والمنيـــه
تنسقُ الآجـــالُ نسقـــا
وصبـــاحُ ان تبلّـــجْ
ذانهـــا غـــربـــا وشـــرقـــا
يـــا أبـــا حفص إشـــارة
اسمعن السحـــر فـــاسمـــغ
ذهبتْ بـــك الامـــارة
بـــذكي القلب اروغ
خـــذ فـــؤادي في البشـــارة
إذ خـــلا منـــك مـــوضـــغ
فـــالحيـــا منـــك سجيـــة
خُلقت للخلق رزقـــا
في معنى الجـــود فـــالهـــجْ
وذرى العليـــا فـــرقـــا

ربَّ مخضـــوب البنـــانِ
قـــد غـــدت للحسن كُنهـــا
غـــادة مـــلء العيـــان
تشـــرقُ الافـــاقُ منهـــا
نرتهـــا في الهجـــران
فشـــدت عنّي وعنهـــا :
ألب ديـــه ، أشت ديّـــه
ديـــه ذي العنصـــر حقـــا
بشتـــري مـــوي المـــديـــخ
ونشقُ الـــرمـــخ شَقـــا
أي(٣٣) فجـــر هـــذا اليـــوم ،
يـــوم المنصـــرة ،
ســالبس ثـــوبي المـــديـــح ،
ولنشق الـــريـــح(٣٤) شقـــا .

الهوامش :

(١) مجلة المورد العراقية ، ع ٢ ، مج ٦ ، ١٩٧٧ م .

(٢) انظر ترجمته : قلائد العقيان : ٤ / ٨٥٠ ، الذخيرة : ق ٢ م ٢ : ٧٢٨ ، خريدة القصر : ٢ / ٥١١ ، بغية الملتمس : ١ / ٢٣٤ ، الوافي بالوفيات : ٧ / ٢٢٦ ؛ فوات الوفيات : ١ / ٩٠ ، نفح الطيب : ٤ / ٦٢ ، تاريخ الادب العربي : (فروخ) ، ٥ / ٢٢٥ الموشحات الاندلسية (نشاتها وتطورها) : الحلقة الاولى ، ٥٨ ، المختار الانيس : ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٣) التخريج : قلائد العقيان ٤ / ٨٦٦ - ٨٦٧

(٤) التخرج : الذخيرة ق ٢ م ٢ : ٧٥٠ - ٧٥٣ ، وابن مرتين وزر للظافر ابن المعتمد اثناء ولايته على قرطبه ، المغرب : ١ / ٢٤٣ ، وفي نفح الطيب انه انشد شعرا للمعتمد ، انظر : ٣ / ٤٠٦ ، وله بيتان في ٣ / ٤٧٤ .

(٥) قراءة تقديرية للبيت كله ، هامش المحقق .

(٦) الجَدَث : بفتحتين القبر ، وجمعه (اجدُث ، واجدات) . مختار الصحاح : ٩٤ .

(٧) هو احد ثلاثة يُعرفون اخوة ببني القبطرنة .. وهم ابو بكر عبد العزيز ، وابو محمد طلحة ، وابو الحسن محمد ... هامش المحقق .

(٨) جيش التوشيح : ١٦ .

(٩) ديوان الاعمى التطيلي (ت ٥٢٥ هـ) دراسة موضوعية فنية ، رسالة ماجستير ٤

(١٠) يحيى بن بقي الطليطلي ، اختلف المؤرخون في اسمه ونسبه والمدينة التي نشا بها ؛ فهو شخصية قلقة في تاريخ الادب الاندلسي - وهو شاعر ووشاح مشهور ، توفي ٥٤٠ هـ . انظر في ترجمته واخباره مفصلة : موشحات ابن بقي الطليطلي وخصائصها الفنية : (٣١ - ٣٦) .

(١١) اشبيلية ، « مدينة كبيرة عظيمة بالاندلس ، وليس بالاندلس اعظم منها ، تسمى حمص ايضا ، وبها قاعدة الملك وسريره ... » . معجم البلدان : ١ / ١٩٥ .

(١٢) المغرب في حُلى المغرب : ٢ / ٤٥٦ ، ازهار الرياض في اخبار القاضي عياض : ٢ / ٢٠٩ ، نفح الطيب : ٧ / ٦ .

(١٣) توشيح التوشيح : ٢٣ .
(١٤) التخريج : المختار الانيس : ١١٢ - ١١٥ . وهو موشح اقرع بدون مطلع .
(١٥) م . ن : ص ٥٢ .
(١٦) التخريج : المختار الانيس : ١٢٣ - ١٢٥ .
(١٧) م . ن : ٥٨ .
(١٨) التخريج : المختار الانيس : ١٣٦ - ١٣٩ .
(١٩) لم اقف على معناها ، ولعلّها لفظة غير عربية .
(٢٠) في الجيش (موشحة ٢٤) : مُرني .
(٢١) في الجيش : وسن .
(٢٢) في الجيش : اسى .
(٢٣) في الجيش : نومي .
(٢٤) في الجيش : كانه .. عِرار .
(٢٥) في الجيش : فاعجب .
(٢٦) في الجيش : واختيار .
(٢٧) في الجيش : نكل .
(٢٨) في الجيش : ٦٦ .
(٢٩) التخريج : المختارالانيس : ١٩٩ - ٢٠٢ .
(٣٠) غزاني في الاصل ، والصواب قد يكون ما أرتايته ، هامش المختار : ١٩٩ .
(٣١) « في الاصل سيماء ، وصوابه قد يلائمه ما ارتايته » ، هامش المختار : ...؟ .
(٣٢) ورد اسم الحوزني والصحيح ما أثبته .
(٣٣) المختار الانيس : ١٠٦ .
(٣٤) في الاصل: الرمح .

المصادر المطبوعة :

- استدراكات على ديوان الاعمى التطيلي : د . محمد مجيد السعيد ، مجلة المورد ، ع ٢ ، مج ٦ ، ١٩٧٧ .
- ازهار الرياض في اخبار القاضي عياض = احمد بن محمد المقري التلمساني (ت ١١٠٤ هـ) ، تح : مصطفى السقا ، ابراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شلبي ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر - القاهرة ، ١٩٣٩ .
- بغية الملتمس في تاريخ رجال الاندلس = احمد بن يحيى بن عميرة الضبي (٥٩٩ هـ) ، تح : ابراهيم الابياري ، دار الكتاب المصري - القاهرة ، دار الكتاب اللبناني - بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٩ .
- تاريخ الادب العربي = د . عمر فروخ ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ١ ، المجلد الخامس ، ١٩٨٢ .
- توشيح التوشيح = صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي (٧٦٤ هـ) ، تح : البيرمطلق ، دار الثقافة - بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٦ .
- جيش التوشيح = لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد ابن الخطيب التلمساني (٧٧٦ هـ) ، حققه وقدّم له : هلال ناجي ، مطبعة المنار ، تونس ، (د . ت) .
- جريدة القصر وجريدة العصر = ابو عبد الله محمد بن حامد ابن عبد الله بن علي المعروف بالعماد الاصفهاني الكاتب (ت ٥٩٧ هـ) ، تح : آذرتاش آذرنوش ، نقحه وزاد عليه : محمد المرزوقي ، محمد العروسي ، الجيلاني بن الحاج يحيى ، الدار التونسية - تونس ، ١٩٧٢ .
- ديوان الاعمى التطيلي (ت ٥٢٥ هـ) - دراسة موضوعية فنية - محمد عويد الساير ، رسالة ماجستير - كلية التربية في جامعة الانبار ، بإشراف : د . انقاذ عطا الله العاني ، ١٩٩٩ م .
- الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة = ابن بسام الشنتريني (ت ٥٤٢ هـ) تح : د . احسان عباس ، الدار العربية للكتاب - ليبيا ، تونس ، ١٩٧٨ .
- الروض المعطار في خبر الاقطار = « معجم جغرافي » ، محمد ابن عبد المنعم الحميري (ت ٨٦٦ هـ) تح : د . احسان عباس ، مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٥ .
- فوات الوفيات = محمد بن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤ هـ) تح : د . احسان عباس ، دار الثقافة - بيروت ، (د . ت .) .
- قلائد العقيان ومحاسن الاعيان = ابن خاقان (ت ٥٢٩ هـ) ، تح : د . حسين يوسف خربوش ، مكتبة المنار ، (د . مط) ، ط ١ ، ١٩٨٩ .
- المختار الانيس من كتاب عدة الجليس ومؤانسة الوزير والرئيس : عدنان محمد آل طعمة ، الدار الجماهيرية - ليبيا ، ط ١ ، ١٩٨٧ م .
- مختار الصحاح = محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦ هـ) ، دار الرسالة - الكويت ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٧ .
- معجم البلدان : ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) ، دار صادر - بيروت ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م .
- المغرب في حُلى المغرب = ابن سعيد المغربي وعائلته (ت ٩٨٥ هـ) ، تح : د . شوقي ضيف ، دار المعارف - مصر ، ط ٣ ، ١٩٧٨ .
- موشحات ابن بقي الطليطلي وخصائصها الفنية = دراسة ونص عدنان محمد آل طعمة ، الجمهورية العراقية ، وزارة الثقافة والفنون ، سلسلة كتب التراث ، ١٩٧٩ .
- الموشحات الاندلسية (نشاتها وتطورها) = سليم الحلو ، قدم له : د . احسان عباس ، مكتبة الحياة - بيروت ، ١٩٦٥ .
- الوافي بالوفيات : الصفدي ، اعتناء : د . احسان عباس ، دار صادر - بيروت ١٩٨٢ .
- نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب : المقري التلمساني ، تح : د . احسان عباس ، دار صادر - بيروت ، ١٩٨٦ .

كشّاف الأثر العلمي للحضارة العربية الاسلامية في اوربا حتى ١٩٨٠م

صبيح صادق
جامعة غرناطة / اسبانيا

كثيراً ما اتهم البعض ، الحضارة العربية الاسلامية ، بانها لم تكن إلّا حلقة وصل بين الحضارة اليونانية ، وعصر النهضة الاوربية ، وينكرون ابداعها العلمي ، وبالتالي أثرها في التقدم العلمي الذي حققته أوربا ابان عصر النهضة ، ولاجل توضيح الاثر ، قمنا بعمل هذا الكشاف .

يشمل الكشاف الكتب العربية والمعربة ، التي بحثت في تاثير العلوم العربية الاسلامية خاصة في مجالات الطب ، والرياضيات ، والفلك ، والكيمياء ، والنبات ، والحيوان ، والصيدلة ، التي صدرت منذ بداية هذا القرن حتى عام ١٩٨٠ ، وقد أشرنا الى الموضع ، او الفصل الذي يوجد فيه موضوع الاثر العلمي في اوربا ، وفي اي علم من العلوم . ولا يشمل هذا الكشاف الموسوعات ، مثل كتاب الاعلام للزركلي او غيره لتعذر الاشارة الى كل موضع يشير فيه المؤلف الى الاثر العلمي .

أخيراً ، نرجو من القراء ، والباحثين ، ان ينبهوا في حالة وجود نقص في هذا الكشاف كي يكون اكثر فائدة واكثر نفعاً .

(١) ابن البيطار الاندلسي أعظم صيدلي في الاسلام .
تاليف : علي الجمبلاطي وابو الفتوح التوانسي .
مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة .
يدرس المؤلف ضمن الفصل الثاني موضوع : « تاثيره في الشرق والغرب » .
(٢) ابن رشد .
عباس محمود
دار المعارف . القاهرة . مصر - ١٩٥٧ .
ركز المؤلف في هذا الكتاب على دراسة أثر فلسفته في اوربا ، واختصر في بيان أثره العلمي .
(٣) ابن رشد ، آخر فلاسفة العرب ، دراسة وتحليل .
سميح الزين
طبع دار البيان ، دار القاموس الحديث . بيروت .
في فصل « ابن رشد في اوربا » وفيه يعتمد تماماً على دراسة المستشرق رينان ، وانطوان فرح .
(٤) ابن رشد ، فيلسوف قرطبة .
ماجد فخري .
المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
في فصل « اثر ابن رشد في اوربا » .
(٥) ابن رشد والرشدية .
تاليف : ارنست رينان .
ترجمة : عادل زعيتر .
مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
في فصل « أثر فلسفته في الفكر الاوربي » .
(٦) ابن رشد وفلسفته
فرح انطوان
الاسكندرية ، ١٩٠٣ .
الدراسة عامة وفيها اشارات الى اثر ابن رشد في اوربا بنقل اكثرها عن المستشرق رينان .
(٧) ابن رشد وفلسفته الدينية .
د . محمود قاسم .
مطبعة مخيمر ، القاهرة ، ١٩٦٩
في موضوع « أثر فلسفة ابن رشد في اوربا » ، ينتصر وفيه المؤلف لابن رشد ، ويقف معه خاصة في مقارنته مع توماس الاكويني أحد فلاسفة القرون الوسطى في اوربا .
(٨) ابن طفيل ، قضايا ومواقف .
مدني صالح
دار الرشيد للنشر ، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ، سلسلة دراسات (٢١٢) ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
في فصله الاخير المعنون « التداخل الثقافي » يدرس المؤلف اهتمام المستشرقين بكتاب « حي بن يقظان » لابن طفيل وتاثيره في اوربا .
(٩) ابن ماجد الملاح
د . انور عبد العليم .
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، سلسلة اعلام العرب ، رقم (٦٣) ، ١٩٦٧ .
في الفصل الثاني يدرس المؤلف « أثر الفكر العربي على الملاحة البرتغالية » و « تاريخ البوصلة البحرية » و « قصة ارشاد ابن ماجد لفاسكودي غاما » .
(١٠) ابن النفيس
د . بول غليونجي .
الدار المصرية للتاليف والترجمة ، القاهرة ، سلسلة اعلام العرب (٥٧) . ضمن الباب الثامن : « مصير اقوال ابن النفيس ، هل نسيت ام كان لها شان في وصف هارفي للدورة الدموية ؟ » وفيه يدرس هذه المسالة بدقة مؤيداً بحثه بنصوص من المخطوطات العربية .
(١١) أثر الحضارة الاسلامية في تقدم الكيمياء وانتشارها .
عبد الحميد أحمد .
محاضرات ابن الهيثم التذكارية ، المطبعة الاميرية ، بولاق ، القاهرة ، ١٩٤٢ م .
في الفصل الاخير « أثر الكيمياء العربية في اوربا » .
(١٢) أثر الشرق في الغرب خاصة في القرون الوسطى .
تاليف المستشرق جورج يعقوب .
ترجمة بتصرف : فؤاد حسنين علي .
مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .
في ص ٢٦ يبحث في أثر البوصله العربية ، وفي صفحة ٣١ عن البارود ، ثم في ص ٣٤ عن الورق والطباعة ، وص ٩٧ عن تكرير السكر .
(١٣) أثر العرب في الحضارة الاوربية
اشراف : د . سهير قلماوي .
نشر الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة .
الكتاب مجموعة فصول حول العلوم العربية الاسلامية وأثرها في اوربا ، فبعد الفصل الاول المخصص للادب ، درس الدكتور ابراهيم بيومي مدكور الفلسفة ، في الفصل الثاني ، ودرس الدكتور عبد الحليم منتصر العلوم الطبيعية في الفصل الثالث ، ثم في الفصل الرابع بحث الدكتور محمد كامل حسين في الطب والاقرباذين ، وفي الفصل الخامس كتب الدكتور محمد محمد صياد عن الجغرافيا ، واخيراً في الفصل السادس درس الدكتور حسين فوزي موضوع المعارف الملاحية .
(١٤) أثر المدنية الاسلامية في الحضارة الغربية[1] .
تاليف : مختار القاضي .
اصدار المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية .
مطابع الاهرام التجارية ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
(١٥) آراء حرة
تاليف : طه حسين ومحمد كرد علي وعلي مصطفى مشرفة .
طبع المطبعة العصرية ، القاهرة .
في الموضوعين اللذين كتبهما محمد كرد علي وهما « أثر علوم العرب وفنونهم ، وما اكتشفوه ، واخترعوه » و « أثر الحضارة العربية في الحروب الصليبية » .

(١٦) الارقام العربية ورحلة الارقام عبر العصور .
سالم محمد ال حميدة
وزارة الاعلام ، بغداد ، سلسلة الكتب الحديثة (٨٥) ، ١٩٧٥ .
في الفصل الثاني « موكب سير الارقام الى اوربا والعالم »
(١٧) الاسلام والحضارة العربية .
محمد كرد علي .
مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٠ .
في فصله عن « أثر العرب في علوم الغرب » .
(١٨) اعلام الفلسفة العربية
تاليف : كمال اليازجي وانطوان غطاس كرم .
لجنة التاليف المدرسي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ .
في الفصل الاخير يبحث في « الفكر العربي في الغرب اللاتيني »
(١٩) الامام الصادق ملهم الكيمياء .
د . محمد يحيى الهاشمي .
المؤسسة السورية العراقية ، ١٩٥٠ .
في فصله الاخير « الكيمياء القديمة في انتقالها الى اوربا »
(٢٠) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الاندلس .
الدكتور حسين مؤنس
مطبعة معهد الدراسات الاسلامية ، مدريد ، اسبانيا ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م
الكتاب حول كل ما يتعلق بالجغرافيين العرب في الاندلس ، وقد تعرض لاثر العرب والمسلمين في فصوله : « الشريف الادريسي ، واتصاله برجار الثاني » و « فضل العرب في استكشاف المحيط الاطلسي » و « البوصلة » و « الخرائط العربية البحرية » .
(٢١) تاريخ الحضارة الاسلامية في صقلية ، واثرها في اوربا .
حامد زيان غانم .
دار الثقافة للطباعة والنشر ، مطبعة دار نشر الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٧ . في مواضع متفرقة يتحدث عن أثر صقلية في نقل العلوم العربية الى اوربا .
(٢٢) تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي .
ابو زيد شلبي .
مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٤ .
في فصل خاص يدرس : « أثر الحضارة الاسلامية في الحضارة الاوربية ، ووسائل نشرها في اوربا » .
(٢٣) تاريخ الطب العراقي .
عبد الحميد العلوجي .
مطبعة أسعد ، بغداد ، ١٩٦٧ .
في مواضع متفرقة من الكتاب .
(٢٤) تاريخ العرب
تاليف : فيليب حتي ، ادورد جرجي ، جبرائيل جبور .
دار الكشاف للنشر ، بيروت ، ١٩٥١ .
في مواضع متعددة من الكتاب .
(٢٥) تاريخ العرب العام
تاليف المستشرق : ل . أ . سيديو .
نقله الى العربية : عادل زعيتر .
مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م في مواضع متفرقة من الكتاب .
(٢٦) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه
د . عبد الحليم منتصر .
دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦ .
في مواضع متعددة من الكتاب .
(٢٧) تاريخ الفكر الاندلسي .
تاليف : آنخل جنثالث بالنثيا .
نقله عن الاسبانية : د . حسين مؤنس .
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
في مواضع عديدة من الكتاب .
(٢٨) تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط .
يوسف كرم .
دار المعارف ، القاهرة .
يرد في كثير من مواضع الكتاب عن اثر الفلسفة الاسلامية في اوربا .
(٢٩) تاريخ الفلسفة في الاسلام .
تاليف : ت . ج . دي بور .
نقله الى العربية : محمد عبد الهادي ابو ريدة .
مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
في الفصل الثاني من الباب السابع : « العرب والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى .
(٣٠) تراث الاسلام
تاليف جمهرة من المستشرقين باشراف سير توماس ارنولد .
عربه وعلق عليه : جرجيس فتح الله المحامي .
بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ .
في مواضع عدة ، اهمها فصل « الطب والعلم » للمستشرق ماكس مايرهوف .
(٣١) تراث الاسلام .
تصنيف : شاخت وبوزورث .
ترجم الجزء الاول : د . محمد زهير السمهوري .
ترجم الجزء الثاني والثالث د . حسين مؤنس و د . احسان صدقي العمد .
حقق الجزء الاول وعلق عليه : د . شاكر مصطفى .
مراجعة د . فؤاد زكريا .
سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م في مواضع متعددة ، أهمها فصل « العلوم الطبيعية والطب » للمستشرق مارتن بلسنر .
(٣٢) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك .
قدري حافظ طوقان .

مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م
في مواضع عديدة من الكتاب.
(٣٣) تراث العرب في الميكانيك
د. جلال شوقي.
عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.
في مواضع متفرقة من الكتاب.
(٣٤) تقدم العرب في الصناعات واستاذيتهم لاوربا.
عبد الله بن العباس الجراري.
مطبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م.
في مواضع متفرقة.
(٣٥) جهود المسلمين في الجغرافيا.
تاليف : نفيس أحمد.
ترجمة : فتحي عثمان.
مراجعة : علي أحمد.
نشر دار القلم، سلسلة الالف كتاب (٢٧٢)، القاهرة.
في الفصل الخامس منه وفيه عن : « ترجمة الكتب العربية الى اللاتينية، واثر الجغرافية العربية في الجغرافية الفلكية الرياضية، والوصفية، والاقليمية، وفن الخرائط وعمل الرسوم في اوربا ».
(٣٦) حضارة العرب.
تاليف : غوستاف لوبون.
نقله الى العربية : عادل زعيتر.
طبع مطبعة بابي الحلبي وشركاه. القاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م
في مواضع عديدة من الكتاب.
(٣٧) الحضارة العربية
تاليف : جاك. س. ريسلر.
ترجمة : غنيم عبدون.
مراجعة : أحمد فؤاد الاهواني.
الدار المصرية للتاليف والترجمة، القاهرة
في مواضع متعددة.
(٣٨) الخالدون العرب.
قدري حافظ طوقان.
دار القدس، بيروت، ١٩٧٤.
الكتاب حول شخصيات عديدة، ومن خلالها يتعرض لتاثيرها في اوربا.
(٣٩) دراسات في تاريخ العلوم عند العرب
حكمت نجيب عبد الرحمن
جامعة الموصل، الموصل، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
يدرس الكتاب العلوم العربية مقسمة على عدة فصول، وفي نهاية كل فصل جمع المؤلف الكلمات الماخوذة، او المشتقة من العربية المستعملة في اللغات الاوربية في علوم الطب، والرياضيات، والفلك، والكيمياء، والفيزياء، والنبات، والحيوان، والصيدلة.
(٤٠)دروس الفلسفة
تاليف عبد الكريم الزنجابي
نشر محمد سعيد الثابت
مطبعة الغري الحديثة، ١٣٨٢ هـ-١٩٦٢ م.
في مواضع متفرقة من الكتاب
(٤١)نور العرب في تكوين الفكر الاوربي.
عبد الرحمن بدوي.
دار الاداب بيروت، ١٩٦٥
الكتاب في اثر العرب في اوربا في مجالات الفلسفة والمعارف، والمعمار، والجغرافيا، والطب، وغيرها.
(٤٢) رسالة وجيزة في ابن رشد وفلسفته.
عبد الرحمن نورجاني الايوبي.
مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٧ م - ١٩٥٨.
في فصل « أثر فلسفته في اوربا »
(٤٣) الشريف الادريسي في الجغرافيا العربية.
المهندس الدكتور احمد سوسة
نشر نقابه المهندسين العراقية، طبع مكتب صبري، بغداد، ١٩٧٤.
في الجزء الثاني وهو المخصص للادريسي يبحث في أثر كتابه نزهة المشتاق وخارطاته في اوربا.
(٤٤) شمس العرب تسطع على الغرب
تاليف : زيغريد هونكه
ترجمة : فاروق بيضون وكمال دسوقي.
منشورات المكتب التجاري، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٦٤.
وللكتاب ترجمة ثانية باسم شمس الله على الغرب بترجمة الدكتور فؤاد حسنين علي، وصدر عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٦٩. في الكتاب العديد من المواضع حول أثر العلوم العربية في اوربا.
(٤٥) الطب عند العرب.
د. عبد اللطيف البدري.
سلسلة الموسوعة الصغيرة (٨) دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨. في الفصل السابع : « عصر النقل من العربية الى اللغات الاجنبية »
(٤٦) عبقرية العرب في العلم والفلسفة.
د. عمر فروخ.
منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.
في مواضع متفرقة من الكتاب.
(٤٧) العرب في صقلية.
د. احسان عباس.
دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٥.

في الفصل الثالث من القسم الثاني « الحياة العقلية في العهد النورماندي ونصيب المسلمين فيها » .

(٤٨) العرب في صقلية ، وأثرهم في نشر الثقافة الاسلامية
يوسف حسن نوفل
سلسلة كتب اسلامية ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .
في مواضع متفرقة .

(٤٩) العرب والحضارة .
د . علي حسين الخربوطلي
مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
في الفصل الثامن « اثر الحضارة العربية في الحضارة الغربية » .

(٥٠) العرب والطب .
د . احمد شوكت الشطي .
منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠ .
في الباب الثامن « الطب العربي في الغرب ومدارسه » .

(٥١) العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي ، ودراسات علمية اخرى .
د . توفيق الطويل .
دار النهضة ، القاهرة .
في مواضع متفرقة من الكتاب .

(٥٢) علاقات بين الشرق والغرب بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر .
عبد القادر احمد اليوسف .
منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، ١٩٦٩ .
يتعرض للعلاقات العلمية صفحة ٢٧١ حتى ٢٧٧ ، وعن اثر طليطلة وصقلية في نقل الثقافة العربية في الصفحات ٢٧٧ - ٢٧٩ .

(٥٣) العلاقات بين الشرق والغرب في القرون الوسطى
عبد المنعم ماجد
مكتبة الجامعة العربية ، بيروت ، ١٩٦٦ .
مواضع متفرقة من الكتاب .

(٥٤) العلم عند العرب .
تاليف : المستشرق آلدوميلي
ترجمة : عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى
دار القلم ، القاهرة .
في مواضع عديدة من الكتاب .

(٥٥) العلوم عند العرب .
قدري حافظ طوقان
مكتبة مصر بالفجالة ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
في مواضع عديدة من الكتاب .

(٥٦) فضل الحضارة الاسلامية والعربية على العالم .
المهندس زكريا هاشم زكريا .
في عدة مواضع .

(٥٧) الفكر الاسلامي ، منابعه وآثاره .
تاليف : شريف م . م .
ترجمه وعلق عليه : احمد شلبي .
مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
في مواضع متفرقة .

(٥٨) فلاسفة الاسلام في المغرب العربي ، الكتاب الذهبي للمهرجان التذكاري لفلاسفة الاسلام في المغرب العربي . جمعية نبراس الفكر ، الطبعة الاولى ، ١٩٦١ في الفصل الذي كتبه م . كروث ارنالدث « ابن رشد واصول العلم الاوربي الحديث » .

(٥٩) الفلسفة الاسلامية في المغرب .
محمد غلاب
جمعية الثقافة الاسلامية ، مطبعة عطايا ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
في الفصل الاخير « أثر الرشدية في اوربا » .

(٦٠) قصة الحضارة .
تاليف : ول ديورانت .
ترجمة : محمد بدران وزكي نجيب محمود .
لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ .
في الفصل العاشر من الباب الرابع عشر للجزء الثاني من المجلد الرابع يدرس المؤلف الحضارة العربية الاسلامية واثرها في اوربا .

(٦١) قصة الورق .
د . انور محمود عبد الواحد .
سلسلة المكتبة الثقافية (٢٠٣) القاهرة ، ١٩٦٨ .
ضمن الجزء الثاني « اوربا تنقل صناعة الورق عن العرب »

(٦٢) الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا .
مطبعة مصر ، جامعة الدول العربية ، الادارة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
في عدة مواضع خاصة ما كتبه مصطفى عمر ص ٣٥٦ « ابن سينا وتعليم الطب في اوربا في القرون الوسطى » .

(٦٣) الكحالة عند العرب .
د . فرات فائق خطاب
وزارة الثقافة والاعلام ، سلسلة المكتبة الفولكلورية رقم (٨) ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م
في مواضع متفرقة .

(٦٤) الكيمياء عند العرب .
مصطفى لبيب عبد الغني .
تقديم : د . مصطفى شفيق .
الدار القومية للطباعة والفرب
في الباب الثالث « أثر الكيمياء العربية في اوربا » .

(٦٥) لمحات من تاريخ الطب القديم .
د . آمنه صبري مراد
مكتبة النهضة الحديثة ، القاهرة .
في فصل « تفوق الطب العربي وأثره في الغرب »

(٦٦) لمحات من التراث الطبي العربي .

محمد مرسي عرب .
منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٥ .
في فصل « انتقال العلوم الطبية العربية الى اوربا »
(٦٧) مبادىء الثقافة الاسلامية
د . محمد فاروق النبهان .
دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .
في الفصل الخامس « أثر الحضارة الاسلامية في الحضارة الغربية »
(٦٨) المثل الاعلى للحضارة العربية .
محمد يحيى الهاشمي
دار الكاتب العربي . بيروت .
في مواضع متفرقة .
(٦٩) مجالي الاسلام .
تاليف : حيدر بامات « ج . ر يفورا »
ترجمة : عادل زعيتر .
مطبعة عيسى بابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
في الفصل السابع « حاصل الحضارة الاسلامية في العلوم ، وتاثيرها في الغرب »
(٧٠) مجموعة أبحاث في الحضارة العربية الاسلامية والمجتمع العربي .
د . أحمد شوكت الشطي .
مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م
في الباب الثالث : « العصور الذهبية للثقافة العربية وحالة الغرب » .
(٧١) محاضرات في تاريخ العلوم .
د . فؤاد سزكين
مطابع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
في مواضع متفرقة .
(٧٢) مدنية العرب في الاندلس .
تاليف : جوزيف ماك كيب
ترجمة : تقي الدين الهلالي .
مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م
في مواضع متفرقة .
(٧٣) مساهمة العرب في علوم الحياة .
عادل محمد علي الشيخ حسين .
سلسلة الموسوعة الصغيرة (٤١) ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٩ .
في مواضع متفرقة .
(٧٤) المستشرقون .
نجيب العقيقي .
دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٤ .
في الفصل الخامس من الجزء الاول : « النهضة الاوربية واتصالها بالحضارة العربية الاسلامية » .

(٧٥) المسلمون في جزيرة صقلية وجنوب ايطاليا .
أحمد توفيق المدني .
مطبعة أ . م . ق . بسركوز ، الجزائر ، ١٣٦٥ هـ .
في مواضع متفرقة .
(٧٦) المسلمون في صقلية .
د . مارتينو ماريو مورينو
منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٥٧ .
الفصل الثالث « صقلية ملتقى حضارتين »
(٧٧) معالم الفكر العربي في العصر الوسيط .
كمال اليازجي .
دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ .
في الفصل الثالث عشر « الفكر العربي في الغرب اللاتيني ، وترجمة الاعمال العربية الى اللاتينية » .
(٧٨) مقدمة في تاريخ الطب العربي .
الدكتور التجاني الماحي .
مطبعة مصر ، الخرطوم ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٩ .
في الفصل التاسع « عصر النقل من اللغة العربية الى اللاتينية »
(٧٩) من العلماء العرب الذين اثروا في الحضارة الاوربية .
ابراهيم ابراهيم الكردي .
الهيئة العصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
في مواضع متفرقة من الكتاب .
(٨٠) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية .
محمد عبد الرحمن مرحبا
منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٠ .
في فصل « انتقال مراكز الحضارة من العرب والمسلمين الى اوربا » .
(٨١) الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب .
اشرف : د . محمد كامل حسين .
جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
في مواضعٌ عديدة من الكتاب
(٨٢) الموجز في مسائل الفلسفة .
د . كمال اليازجي
الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ .
الفصل العاشر « مصير التراث الفكري من العرب الى اللاتين »
(٨٣) الموجز لما أضافه العرب في الطب والعلوم المتعلقة به .
د . محمود الحاج قاسم محمد .
مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٤ .
في مواضع متفرقة من الكتاب .

---

(١) : هذا الكتاب لم استطع العثور عليه ، ووضعته ضمن الكشاف من خلال عنوانه .

مصطفى جواد . حياته ومنزلته العلمية

تأليف د. محمد عبد المطلب البكاء

عرض وتلخيص
انور عبد الحميد الناصري

وبعد : ان دار الشؤون الثقافية العامة جديرة بالتهنئة والاعجاب ، خليقة بالشكر والعرفان ، على ما تطالعنا به من كتب ومصنفات وآثار ، تستقيم وتتنوع على صعيد الادب واللغة والتاريخ والفن والشعر والفلسفة وشتى جوانب المعرفة الاخرى .

واملنا انها ستظل تجتاز العوائق بوثبات سريعة ، فيتوسع ما تنشره ويتكاثر الى الاضعاف

ومما اخرجته مطابع هذه الدار المباركة ـ قبل مديدة ـ ، الكتاب النفيس الذي اعتنى مؤلفه الاستاذ الدكتور محمد عبد المطلب البكاء ، بتقييد حياة عالم جليل هو الدكتور مصطفى جواد . وهو الكتاب الذي ارجو ان اوفق الى تدبير استعراضه في قراءة مختصرة ، تستخرج زبدته ، وتظهر بعض لمعه ، ثم اودع في آخرها بعض خواطري وآرائي ، اذا اذن لي المؤلف الفاضل ، واظنه سيفعل ان شاء الله تعالى ، وايضاً اذا جاز لي ان ابث ارائي في مثل هذا المقام .

والراجح في معرفتي ان هذا الكتاب هو (اكمال الاكمال) للكتاب الذي نشره الاستاذ البكاء نفسه عن هذا العالم الكبير قبل اكثر من عشرين عاماً ، تحت عنوان « مصطفى جواد وجهوده اللغوية » .

وهذان الكتابان ، او الكتاب الواحد ذو القسمين ، اندى ما قدمه المؤلف السموح الى المكتبة العربية محبي العربية .

جزاه الله عن (العربية) محبيها الخير والثواب .

•

ياصديقي القارىء ، لايوازي امساكي بك ، الا ان استحثك لمرافقتي ، لكي تستغرق معاً في دراسة هذا الكتاب القيم النافع .

واول ما سنقرأ منه ، فهرسه ، اي (مفتاحه) نزولاً على قول الاستاذ الشيخ محمود محمد شاكر ، « مفتاح كل كتاب ، فهرس جامع ، فاقرأ الفهرس قبل كل شيء » .

•

الكتاب ذو فصلين ، الاول منهما تحت عنوان (حياته وثقافته) وهو يتفرع الى ثلاثة اقسام الاول (مولده ونشاته) والثاني (ثقافته) والثالث (شعره) ، اما الفصل الثاني فعنوانه (منهجه ومنزلته العلمية) وهو ذو ثلاثة اقسام ايضاً ، الاول بعنوان (في اللغة العربية ومشكلاتها) والثاني بعنوان (في النحو والصرف) والثالث بعنوان (في التاريخ وتحقيق النصوص)

ومن مقومات التيسير والموازنة والتواصل المنهجي ان نحفظ للكتاب فهرسه ونلتمس الانسجام معه ، فيما سنتبسط من قول .

فلا خلاف في ان ولادة مصطفى (ابن اسطة جواد خياط الجبب المشهور) كانت في محلة القشل ببغداد ، اما تاريخها فيلفه الاختلاف ، ولم يكن الرجل نفسه متثبتاً منه ، الا ان الدكتور البكاء رجح انه من مواليد ١٩٠٤ م مستدلاً ببعض الوقائع والشواهد .

اما اهله وأصله فمن (قرمتية) احدى قرى محافظة كركوك . ويبدو أن السعي وراء الرغيف جعله ينتقل مع ابيه من بغداد الى دلتاوة . وهناك تعلم الابجدية وحفظ القرآن ثم عمل راعياً للغنم وفلاحاً ثم عاد الى بغداد ليكمل دراسته الابتدائية . وكان لالتماع ذكائه وقابلياته في الحفظ ماشجع بعض معلميه على توجيهه نحو اكمال دراسته وتحصيله ، فدخل دار المعلمين الابتدائية وتخرج فيها وعين معلماً في بعض المحافظات ثم استقر في بغداد ، وتعرف الى الاب انستاس ماري الكرملي فلازم (مجلس الجمعة) الذي كان الكرملي يقيمه في دار الاباء الكرمليين ، فانتفع بمكتبة الكرملي كما افاد خبرة وعلماً من لقاء بعض رواد المجلس من العلماء وهنا في ١٩٢٨ بدأت مشاركته في مجلة لغة العرب التي اصدرها الكرملي سنة ١٩١١ ، والتي تعالج اللغة والادب والتاريخ العراقي .

تنويه واعتزاز : ورد اسم عمنا رجل المعارف يوسف عزالدين الناصري كاحد الذين رأوا في مصطفى جواد الفطنة والنباهة فتحفزوا لرعاية الشاب (المأمول) امانة للعلم وعلى غير غاية .

ولمثل هذه الامانة والنزاهة اخبرني المفكر العراقي الدكتور علي الوردي ان رجل المعارف (يوسف عزالدين الناصري) هو الذي هيأ له سلم الطموح العلمي ليرتقيه .

•

ولما اشتهر امر مصطفى جواد . وذاع اسمه ، رشحته وزارة المعارف في بعثتهاالى فرنسا سنة ١٩٣٤ .

وفي باريس تفتحت في وجهه افاق جديدة من حيث الدراسة

العميقة وكان لتوجيه الميرزا محمد القزويني ، احد رجال العلم الاعلام ، اثر كبير في حياة مصطفى جواد العلمية .

وبعد ان ظفر بشهادة الدكتوراه عاد الى العراق وعين مدرساً في دار المعلمين العالية عام ١٩٣٩ ، ودعي لتعليم الملك فيصل الثاني ، ثم عاد الى الكلية وبقي فيها حتى انتابه مرض القلب ناعفي من التدريس .

في هذه الحقبة حفلت جهوده ـ بالبحث والتحقيق العلمي ، ونالت الاعجاب من لدن الباحثين والعلماء في العراق والبلاد العربية والاسلامية ، نعرف علماً من اعلام القرن العشرين في اللغة والتاريخ العربي الاسلامي . وفي هذه الاثناء ايضاً ملات كتاباته كثيراً من المجلات العراقية والعربية . وانتخب عضواً في المجمع العلمي العراقي منذ تاسيسه واسهم في تحرير مجلته . كما انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق ، وعضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وزادت من شهرته الاحاديث والندوات الثقافية الشائقة التي قدمها في تلفزيون بغداد والاذاعة العراقية .

ومن الجوانب اللماعة في الرجل ان له اهتمامات فنية ، فقد كان مولعاً بمشاهدة الافلام السينمائية ، وله (تثقف) وسعة اطلاع وتقييم في الافلام الممتازة منها . ومن طريف ما اتذكره انه حببَ اليّ مشاهدة احد الافلام لانه حايز على اربعة نجوم .

وكثيراً ما شوهد وهو يمعن النظر في بعض صور الافلام التي كانت تعلق على جدران مداخل السينمات في الاربعينيات والخمسينيات .

وما دمنا في ذكر صفات الرجل وسجاياه فلابد ان نضع في الصدارة تواضعه الذي هو من ابين صفات العلماء وكذلك اريحية طبعه وخفة روحه وحلاوة نكته وظرفه ، كما ان جهارته بالصحيح وابطال الخطأ من الزم ما تضم اراؤه الصريحة وان جرّت عليه السخط وعدم الرضا . واذا رمنا تاجاً لمزاياه فان اهم مايميز شخص هذا العالم انه لم يكن ضنيناً بعلمه بخيلًا بمعرفته .

واخيراً شاء القدر ان يصاب الرجل في سنواته الاخيرة بمرض القلب ولم يجده العلاج والدواء وظل يحمل الاسى والاذى بصبر وجلد ، كما ظل حتى في ايام مرضه يتسلى بالمراجعة والتاليف والنقاش .

وفي عشية يوم الاربعاء ١٧ كانون الاول سنة ١٩٦٩ فاضت روحه الطاهرة وفارق دنيا الناس .

وشق نعيه على اصدقائه وتلاميذه والعلماء والمثقفين والمجامع اللغوية والعلميه وفي حفل تابينه تبارى الشعراء والخطباء في رثائه وبيان فضائله ، مصطفى جواد الظاهره التي ربما لايجود االزمان بمثلها في المستقبل .

*

هاقد وصلنا الى القسم الثاني ثقافته :

مصادرها :

ان مصادر ثروة مصطفى جواد اللغوية والنحوية هي :

١ ـ حبه الشديد للغة العربية

٢ ـ احاطته الشاملة لاغلب ما في هذه اللغة من اسرار .

٣ ـ اشتغاله بتعليمها اكثر من خمس واربعين سنة . يعيش بمشكلاتها ومشكلات دارسيها عن قرب .

مصادر ثقافية

يمكن ارجاعها الى اربعة مصادر :

١ ـ البيئة

بدأ بالقرآن على يد (الملة صفية) في دلتاوه ثم مدرسة دلتاوه الابتدائية ثم حضوره الماتم الحسينية في الكاظمية حينما التزم بقيادة والده اليها بعد ان كف بصره ، وهناك سمع مراثي الشعراء الكبار ومدائحهم كالكميت والشريف الرضي وابي فراس وعشرات غيرهم . فحفظ الشيء الكثير مما سمعه .

٢ ـ اساتذته

تعد المدرسة الابتدائية في دلتاوه اللبنة الاولى في البناء الذي سيعلو شامخاً على ايدي الشيخ شكر في المدرسة الجعفرية الابتدائية ثم ايد اساتذته في دار المعلمين طه الراوي واحمد الراوي ومدير الدار يوسف عزالدين الناصري .

٣ ـ مجالس العلماء ومكتباتهم

وعلى الرأس مجلس الاب انستاس ماري الكرملي ومكتبته العامرة ، ثم اجتهاده الذاتي وهو معلم في المحافظات ، ثم مجلس الميرزا محمد القزويني ومكتبته الغنية في باريس

٤ ـ اجتهاده الذاتي

استمراره على اجتهاده الذاتي منذ ان كان طالباً في الابتدائية حتى آخر ايام حياته .

اسلوبه

يسود اسلوب كتابته الكثير من الخشونة والفلظة ، ولعله كان يسلك هذه السبيل اقتداءً بالكرملي ، الذي كان يتحين الفرص ويتصدى لكل مؤلف وكتاب ، يمحصه ويرد عليه ، ولعل نقد مصطفى جواد يصل الى حد السخرية والزراية وربما التهكم والتجريح .

واسلوب الدكتور جواد لايخلو من الجفاف والتوعر ، وجمله غالباً ثقيلة على الاسماع والالسنة ، وانه غير مشرق الديباجة وغير واضح .

آثاره

ترك الدكتور مصطفى جواد ثروة ضخمة من التاليف (المطبوعة) منها ما وضعه بنفسه ومنها ما شارك فيه غيره ، فضلًا عن مئات المقالات والدراسات في عشرات المجلات والجرائد ، كما ترك مؤلفات مخطوطة كثيرة في شتى المواضيع ، ويطول بي المقام اذا عددتها واكثرها معروف ومشهور بين الناس .

بعد هذا نصل الى القسم الثالث وهو :

شعره

وقد عمد الدكتور البكاء لنشر نماذج كثيرة من شعر الاستاذ مصطفى جواد ، وذكر ان غرض شعره في بداياته هو الوصف ثم انتقل الى الفرض الوطني القومي ثم السياسي ثم الاجتماعي

كما نظم اقاصيص شعرية ونظم بعض الرباعيات والموشحات ، وله شعر فيه الدعابة والفكاهة .

وشعره عموماً كان شعر العلماء الذي يعوزه الانطلاق من القيود اللغوية ، الثقيلة ويسوده المنطق والدليل اكثر مما تسوده السلاسة ورقة العاطفة »

•

ثم نخلص الى الفصل الثاني وهو

« منهجه ومنزلته العلمية »

وهذا الفصل يفوق الفصل الاول اهمية واصالة وقصدا ، لانه ينصب على الاراء المتفردة الجديدة ، والاستنتاجات الاصيلة الرصينة ، المبنية على نضج الدراية وسداد الفكر وبراعة المواهب وعمق التفهم والتقدير .

لذا فلا اظن ان في وسعي انتهاج ما الزمت به نفسي في عرض واختصار هذا التراث او الاحاطة بالمشكلات التي زخرت بالتعقيد والاشكال ، فيقتضيها الاستنارة المستفيضة والدراسة الطويلة ، لاقصور الاختصار والتماس الاجمال .

•

القسم الاول من هذا الفصل

(في اللغة العربية ومشكلاتها) :

ان تبيان منهجه في النحو واللغة يعتمد على موقفه من اسس المنهج اللغوي في السماع والقياس

١ ـ السماع وهو الطريق الطبيعي لتعرف كنه اللغة وقد اخذ به الدكتور وتوسع على مذهب اهل الكوفة المعتمد على الراويه والنصوص اي على الاستشهاد بكتاب الله العزيز والحديث الشريف والنثر والشعر .

أ ـ القرآن الكريم : هو حافظ اللغة العربية ولذلك قرر وجوب دراسته لغوياً ونحوياً .

ب ـ الحديث الشريف : وقد ذهب الى الاستشهاد بالصحيح (المروي فقط) .

جـ ـ الشواهد الشعرية والنثرية : واستشهد بشواهد شعرية ونثرية من كلام العرب الفصحاء .

٢ ـ القياس : تمسك الدكتور مصطفى بمذهب الكوفيين اي الاعتداد بكل ما روي عن العرب والقياس عليه .

مشكلات اللغة العربية :

يرى انها مشكلات مختلفة عسيرة الحل صعبة العلاج . وقد تصدى لاغلبها بغية تذليلها كما حظي النحو بالكثير من مقترحاته .

المصطلحات العلمية ـ اقتضت النهضة الحديثة الى معرفة الوف الكلمات الجديدة في الميكانيك والطب والكيمياء التي ما برحت تنتظر اصطلاحات عربية تقابلها . وتعرض لمشكلة (التعريب) الذي يجب ان يكون واضح المعالم محدوداً ومقصوداً على اسماء الاعلام واللباس والامراض لان كثرة التعريب اذلال للغة العربية .

اما (النحت) فيرى اللجوء اليه عند الاضطرار لانه نادر ويشوه الكلمات .

المعجمات اللغوية :

شخص مشكلاتها بدقة وامعان ، واتجه لنقد معجم لسان العرب ، ونقد كتاب العين والمصباح المنير كما نقد المعجمات الحديثة والف معجمه الموسوم (المستدرك على معجمات اللغة العربية) كما الف معجماً للمولد من الكلم والتعابير ، كما نقد تحقيق (الاغاني) طبعة دار الكتب المصرية ونقد (خريدة القصر وجريدة العصر) و (الهفوات النادرة) وغيرها من الكتب كما عني بالاغلاط اللغوية الشائعة والف في هذا كتابه المشهور (قل ولاتقل) الذي استدرك عليه تلميذه الاستاذ صبحي البصام كما ناقش بعض تلك الاراء الاستاذ محمد البكاء .

مشكلة التعبير المصري وقد اولاها عناية خاصة وقسمها الى كنائية واستعارية وحقيقية .

اما القسم الثاني فعنوانه (في النحو والصرف)

النحو العربي :

تندرج المسائل النحوية التي عالجها الدكتور مصطفى جواد تحت قسمين : اولهما مسائل عامة كانت مثار خلاف بين نحاة البصرة والكوفة . وثانيهما جملة استدراكات وتعقيبات وتخطئة لبعض الكتاب القدامى والمعاصرين .

وفي هذين القسمين خاض الدكتور مصطفى جواد بحراً ولم يفرق وجاءنا من لجحه بكل الدر النفيس .

ومن امثلة القسم الاول البحث في اصل المشتقات والجدل في اسبقية المصدر او الفعل . وكان رأيه مخالفاً لاغلب النحاة معتمداً على الادلة . وكذلك مسالة التعدي واللزوم وله فيها مقترحات فكان هذا المبحث جديداً لم يطرقه العلماء من قبل .

وكان له رأي في (اسماء المفعولات) ونيابة حروف الجر بعضها عن بعض .

كل ذلك بتفاصيل وشواهد كثيرة لايمكن اختصارها وبامكان اهل الاختصاص مراجعتها .

ومن امثلة القسم الثاني تعقيبه على ابن جني في مسالة تقدم الضمير ، وعلى جلال الدين السيوطي في (باب التنازع) ولم يقف عند نقد بعض كتب الاقدمين وانما تصدى للاوهام الشائعة التي اراد بها الفلطات العظيمة الذائعة ، مما اورده في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق وهناك مسائل كثيرة تعرض لها كذلي افعال الاستمرار الماضية واسم لا النافية للجنس ونصب المستثنى بالا وحذف الخبر بعد حيث وبرغم اهمية آراء الدكتور مصطفى جواد والتي تفرد بها واعتمد على قدرته في استنباط الاحكام والاجتهاد فيها ، فيرى الاستاذ البكاء انه اضاع كثيراً من جهده حين ترك معالجة نحو اللغة العربية بشكل كامل .

الصرف .

وهنا ايضاً بذل الدكتور مصطفى جواد جهداً علمياً صادقاً في دراسته لبعض مسائل الصرف ومنها (المطاوعة) واوزانها و (اسماء الالة والاداة) و (المصدر الصناعي) و (النسبة) وجواز النسبة الى الجمع .

والقسم الثالث جاء تحت عنوان (في التاريخ وتحقيق النصوص)

التاريخ العربي : رسم الدكتور مصطفى جواد لنفسه منهجاً يعني بتحقيق مفردات الاحداث وجزيئاتها وقد اهتدى الى مالم يهتد اليه الباحثون فوقف على ما لم يقفوا عليه .

ووفق هذا النهج مع سعة اطلاعه في التاريخ وفروعه ، عزز من قيمة الكتب العلمية التي حققها كتلخيص مجمع الاداب لابن الفوطى والتجارب النافعة وغيرهما من الكتب ، كما جلا الكثير من الغموض في العصور العباسية لاسيما المتأخرة بحكم معرفته بخطط بغداد .

وقد نالت المرأة في التاريخ نصيباً فالف (سيدات البلاط العباسي) وسيدات البلاط الاموي وهو مخطوط

وكما اولى اهتمامه وعنايته الفائقة ببغداد وتاريخها ، فانه اعطى المغرب العربي حقه من المتابعة والدراسة . فعاش تاريخ الامة العربية مشرقه ومغربه .

ومن الميادين الاخرى التي برزت فيها موهبته وسعة اطلاعه ميدان تحقيق النصوص كتحقيقه (تكملة اكمال الاكمال) وغيره وكان له منهج علمي متميز وله في هذا الجانب آمالي سماها (امالي مصطفى جواد في فن تحقيق النصوص) على ان ميزته التي تفرد بها في هذا الميدان هي حرصه الشديد على استكمال الفائدة واصلاح النقص الحاصل في بعض الكتب .

واتبع النهج نفسه في الكتب التي ترجمها من الفرنسية مع جهد في الاضافة والتعريف والشرح والتعليق .

مداخله :

١ - عني الدكتور البكاء بصفات الرجل العالم فقال « انه عرف بتواضعه الذي هو من ابين صفات العلماء » واضيف الى هذا فضيلة « الاعتراف بالخطأ والرجوع عنه » .

وتخطر على بالي هذه الحكاية :

ففي اوائل الخمسينيات من القرن المنصرم جمعتنا الوظيفة في دائرة انحصار التبغ انا والشاعر عبدالرحيم الهيتي والاستاذ صاحب ذهب (الدكتور بعدئذ) ، والاديب النواقة ميمد حسين العلاق .

وكان وقت الفراغ اكثر من وقت العمل ، فحرصنا على جعل ساعة منه مجلساً ادبياً صغيراً نتذاكر فيه بعض شؤون الادب والثقافة ، واذا استحكم بيننا الخلاف والجدل لجأنا الى حكام ارتضينا حكومتهم هم كل من الدكتور مصطفى جواد والدكتور عبدالرزاق محيي الدين والدكتور ناصر الحاني والاستاذ محمد بهجة الاثري .

وفي يوم ما وضعنا على منضدة الجدل هذا السؤال : هل حري بمن يفهم المعنى ان ينفذ الى الاعراب الصحيح ام التثبت من الاعراب الصحيح سبيل الى معرفة المعنى ! وكانت المسالة في هذا بيت المتنبي :

طِوالٌ قنا تطاعنها قصارٌ وقطرُكَ في وغى وندى بحار

واعراب البيت (الاول وهلة) ان طوال مبتدأ وتطاعنها فعل ومفعول به وقصار فاعل تطاعن ، ويكون المعنى المستبين ان (قناة طويلة تطاعن قناة قصيرة) وهو معنى سخيف يتعالى عليه المتنبي وهو يمدح سيف الدولة .

اما الاعراب اليقين فان طوال مبتدأ وتطاعن فعل وفاعل وقصار خبر للمبتدأ طوال . فتكون (النشوة) في المعنى الشريف ان القناة الطويلة تصبح قصيرة غداة تطاعنها ياسيف الدولة .

قمت الى الهاتف استطلع رأي حكامنا الاربعة .. كلهم اعربوا صدر البيت الاعراب السائغ واقروا المعنى المتهافت البائر .

وبعد النقاش الدائب لدحض ماذهبوا اليه نزل اثنان منهم (عن البغلة) اما الثالث فزاد في (عناده) قوله (....) ، اما الدكتور مصطفى جواد فتعال انظر بشاشته من وراء الاسلاك ، واستمع الى ماسخا عليّ من كلمات المكافأة والسداد وكيف انبرى لاعلان شكره وفرط اعجابه برصانة الاعراب والمعنى .

٢ - اشتمل الكلام على شعر الدكتورمصطفى جواد ، كلمة انطباع سجلها الدكتور صفاء خلوصي .

اضيف هنا انني سمعت من الدكتور مصطفى جواد قصيدة يشكو فيها ظلم الايام مطلعها :

زمـن ... وحظ عـاثـر فلذا خبت وما نلت المراد

وقد وددت ذكرها - للتوثيق - ليس الا ، مثلما فعل الاستاذ البكاء كما احسب ، وقد وددت ايضاً لو ان المؤلف الكريم اكتفى بنشر (عيّنات) منه شواهد على تعدد وجوه المعرفة عند الدكتور جواد ، مضيفاً ان الرجل لم يكن شاعراً مطبوعاً وان (شيطان شعره) لم يلهمه العذوبة والحلاوة والليونة والطراوة فجاء اكثر شعره من « النظم الذي لاغناء فيه » .

٣ - لم استطع ان انكر وقوفي غير صدق من خشونة نقده ، ولم اقتنع ان حرصه على العربية والتاريخ يدفعه الى وصف (الخاطىء) او (المخطىء) بالجاهل والغافل . وكم كان املي ان سجاياه الحميدة تعصيه فلا (يفقأ عيون احد) ثم (يذر الفلفل فيها امعاناً في الايلام والاذى) .

٤ - ترك الدكتور مصطفى جواد كتباً وكراريس وتعقيبات مخطوطة واضم صوتي الى الاصوات التي تناشد المسؤولين بضرورة شرائها من ورثته ونشرها خدمة للتاريخ واللغة وخوفاً عليها من الضياع .

وبعد :

فالكتاب الذي وصفته كما مرّ ، تتمة لكتاب المؤلف السابق عن الدكتور مصطفى جواد ، وكلاهما يكونان سفراً نفيساً عن سيرة هذا العالم الكبير وارائه واستدراكاته ودلائل وجهات نظره ووجوه تفسيرها وتمحيصها على صعيد اللغة والتاريخ والخطط .

وان مصنفاً بهذا النسج والتبحر والتبصر والعناية والتوثيق ، ثمرة جهد جهيد لايحوزه او يتجشمه الّا ذوو المقدرة والاطلاع من الرواد والمجلين .

فسلام على الاستاذ الدكتور محمد عبدالمطلب البكاء في المؤلفين المجودين وسلام على الدكتور مصطفى جواد واحد عصره ونادر زمانه الذي لم يسد مسده لغوي أو مؤرخ حتى اليوم .

أخبار التراث العربي

حسن عريبي الخالدي

أ

×× آراء قدامة بن جعفر في مسألة ملكية الأراضي الزراعية والضرائب المستحقة عليها ـ د : حمدان عبد المجيد الكبيسي . المجلة القطرية للتاريخ والاثار (بغداد) ع ١ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠١) ١٣٤ ـ ١٦١

×× آل الجراح ودورهم في سياسة الدولة العباسية ٢٤٧ ــ ٣٣٤ / ٨٦١ ــ ٩٤٥)

: دراسة تاريخية ـ عماد عبد الكريم أحمد خلوف رسالة ماجستير باشراف د : فاروق عمر فوزي ، جامعة آل البيت (الاردن) ــ ٢٠٠٠

×× أبان اللاحقي سيرته . شاعريته ـ احمد علي محمد . مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٢ ، مج ٧٦ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠١) ٣٠١ ـ ٣٣٤

×× الابدال ـ محمد نايل أحمد . مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ق ٢ ، ع ٨٥ (١٤٢٠ ــ ١٩٩٩) ٢٢٧ ـ ٢٣٢

×× ابن الاثير ناقد سياسة عصره : ملاحظات تمهيدية لدراسة الكامل في التاريخ ـ جزيل الجومرد . أوراق موصلية (الموصل) ع ١ (٠٠٠ ــ ٢٠٠١) ٣٥ ـ ٤٦

×× ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والاخلاق ـ وديع واصف مصطفى ، ط ـ ١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠ ـ ٢٠٠٠ ، ٣٩٥ ص

×× ابن رشيق وآراؤه النقدية في العمدة ـ حسين جمعه ، مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٣ ، ٧٦٤٠ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠١) ٥٥١ ـ ٦١٠

×× ابن السيد البطليوسي . ماجد كمال الدين محيي الدين ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٠٠٠ ــ ٢٠٠١ ، ٤٧٩ ص

×× ابن قتيبة الدينوري وكتابه الشعر والشعراء ـ محمد علي أبو حمد ، ط ـ ١ ، بيروت ــ عمان ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ـ دار البشير للنشر والتوزيع ، ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩ ، ١١٥ ص

×× ابنية المشتقات والمصادر في اللغة العربية ـ احمد هندي ، القاهرة دار الفردوس للطباعة ، ٠٠٠ ــ ٢٠٠١ ، ١٤٦ ص

×× ابو العلاء المعري اعجوبة القرون الوسطى ٣٦٣ ــ ٤٤٩ هـ / ٩٧٣ ــ ١٠٥٧) ــ احسان الملائكة . الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٢ ــ ٢٠

×× ابو الفرج (عبد الله) بن الطيب البغدادي (ت ٤٣٥ هـ / ١٠٤٣) رئيس بيت الحكمة العباسي في مطلع القرن الخامس الهجري وجهوده في مدرسة بغداد المنطقية ـ تاليف د : علي حسين الجابري مراجعة د : عبد الامير الاعسم و د : محمد الكبيسي ، ط ـ ١ ، بغداد ، منشورات بيت الحكمة ، طبع مطبعة الميزان ٠٠٠ ــ ٢٠٠٢ ، ٣٧٠ ص

×× اتجاهات تحقيق التراث في الجامعات العراقية ـ د : ابتسام مرهون الصفار الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٦٣ ـ ٨٤

×× اتجاهات الشعر العربي في اليمن حتى نهاية القرن الرابع الهجري ـ محمد ابراهيم القديمي رسالة دكتوراه باشراف ناهي ابراهيم العبيدي ، كلية التربية (ابن رشد) ١٤٢٣ ــ ٢٠٠٢ ، ٢٢٩ص

×× اتجاهات نقد الشعر في الاندلس في عصر بني الاحمر ٦٣٥ ــ ٨٩٧ هـ مقداد رحيم ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ــ ٢٠٠ ، ٢٦١ ص

×× إتمام الوفاء في معاجم القاب الشعراء : نظرات ومستدرك ـ الاستاذ عباس هاني الجراخ . الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٢٤٩ ـ ٢٧٢

×× إثبات ما ليس منه بد لمن أراد الوقوف على حقيقة الدينار والدرهم والصاع والمد نص جديد في السكة والنقود ـ لابي العباس احمد العزفي (ت ٦٣٥ هـ) تخريج الاستاذ محمد الشريف . عرض وتعريف د : ابراهيم القادري بو تشيش . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٢٣٣ ـ ٢٣٦

×× أثر حركة العين في تعدية الفعل اللازم ـ د : سيد علي ميرلوجي فلاورجاني مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٤ ، مج ٧٦ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠١) ٨٠٧ ـ ٨٥٠

× اثر الشعر في تدوين الاحداث التاريخية خلال العصر الاموي ـ قيس كاظم ضبع الجنابي رسالة دكتوراه باشراف د : عبد الخضر جاسم حمادي معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا ، قسم التراث الفكري والعلمي العربي (بغداد) ١٤٢٣ ــ ١٤٢٢ أجيزت بتقدير جيد جداً

×× أثر القرآن الكريم في آثار المبرد ـ هناء فاضل الدليمي رسالة ماجستير باشراف د : سنية احمد الجبوري . كلية الاداب ، الجامعة المستنصرية (بغداد) ١٤٢٣ ــ ٢٠٠٢ ، ٢١٠ ص

× اثر القرآن الكريم في الشعر الاندلسي منذ الفتح حتى سقوط الخلافة ٩٢ ــ ٤٢٢ هـ ـ محمد شهاب العاني ، ط ـ ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ٠٠٠ ــ ٢٠٠٢ ، ٢٩٠ ص سلسلة رسائل جامعية

×× احمد بن ماجد : حياته ، مؤلفاته ، استحالة لقائه بفاسكو دي جاما ـ ابراهيم خوري ، ط ـ ١ ، راس الخيمة ، مركز الدراسات والوثائق ، ٠٠٠ ــ ٢٠٠١ ، ٢٩٠ ص

×× احمد بن ماجد : شعره الملاحي ، الاراجيز والقصائد ـ تحقيق

وتحليل ابراهيم خوري ، راس الخيمة ، مركز الدراسات والوثائق ، ٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ، ٣٨٤ ص
xx اخبار الدول المنقطعة ـ لابن ظافر الازدي جمال الدين ابي الحسن علي بن ظافر بن حسين الفقيه الوزير المصري (٥٦٧ ـ ٦١٣ هـ / ١١٧٠ ـ ١٢١٦)تح د : عصام هزايمة وغيره ، اربد (الاردن) مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية ، ١٤١٩ ـ ١٩٩٩ ، ١ - ٢ ج
x اخبار وانشادات وحكم وفقر ونوادر مختارة منتخبة ـ لابي الحسن علي بن هلال بن البواب . تح : جليل ابراهيم . عالم المخطوطات والنوادر (الرياض) ع ١ ، مج ٧ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢) ٨٦ ـ ١٣٠
xx أدب المطابع والشيخ ابو الوفاء الهوريني (٠٠٠ ـ ١٢٩١ هـ / ٠٠٠ ـ ١٨٧٤ م) عبد الله الجبوري . العرب (الرياض) ج ٩ - ١٠ ، س ٣٧ (١٤٢٣ - ٢٠٠٢) ٤١٧ - ٤٣٠
xx أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية لعبد الملك بن حبيب (١٨٠ ـ ٢٣٨ هـ / ٧٩٦ ـ ٨٥٣ م) تعريف ونقد د : ابراهيم السامرائي . عالم الكتب (الرياض) ع ٤ - ٥ ، مج ٢١ (١٤٢١ ـ ٢٠٠٠) ٤٤٨ ـ ٤٥٣
xx اديب الاندلس ابو بحر التجيبي : عمر قصير وعطاء غزير ٥٦١ ـ ٥٩٨ هـ محمد بن شريفة ، الدار البيضاء (المغرب) مطبعة النجاح الجديدة ، ١٤١٩ ـ ١٩٩٩ ، ٤١٥ ص
xx الاردن وفلسطين عند الجغرافيين والرحالة العرب (المقدسي وابن جبير وابن بطوطة) عبد الكريم خليفه مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ج ٨٢ (١٤١٩ ـ ١٩٩٨) ٦٩ - ٩٢
xx إزدهار الفصحى في القرن العشرين ـ عبد الكريم خليفة مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ق ١ ، ع ٨٧ (١٤٢١ ـ ٢٠٠٠) ٢٣ - ٣٦
xx استدراك على ديوان أوس بن حجر تح د : محمد يوسف نجم . ط ٣ ، بيروت ، دار صادر ، ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ . بقلم عبد الرزاق عبد الحميد حويزي . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢) ٢٦٩ ـ ٢٧٦
xx الاستيطان الصليبي في فلسطين . مملكة بيت المقدس اللاتينية ـ يوشع براور ترجمة : عبد الحافظ عبد الخالق البنا ، ط ـ ١ ، الجيزة (مصر) عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ، ٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ، ٦٣٥ ص
xx الأشموني النحوي هل كان أمينا علمياً ـ عبد الله بن عويقل السلمي عالم الكتب (الرياض) ع ٤٠ - ٤١ ، مج ٢١ (١٤٢١ ـ ٢٠٠٠) ٢٨٥ - ٢٩٥
xx الاعتماد في الاعتقاد عقيدة أهل السنة والجماعة ـ للنسفي حافظ الدين ابي البركات عبد الله بن احمد بن محمود الحنفي الفقيه الاصولي المتكلم (٠٠٠ ـ ٧١٠ هـ / ٠٠٠ ـ ١٣١٠ م) دراسة وتحقيق خالد نهاد مصطفى الاعظمي ، ط ـ ١ ، بغداد ، مكتبة أمير البغدادي ، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١ ، ٣٣٨ ص

xx اعراب لاسيما وفوائد اخرى لحسين بن محمد البالي الغزي ؛ ت ١٠٢٧ هـ) تح : صبحي التميمي . آفاق الثقافة والتراث (دبي) ع ٣٦ ، س ٩ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢) ١٣٣ ـ ١٨٩
xx الاعلام بتصحيح كتاب الأعلام ـ محمد عبد الله الرشيد ، ط ـ ١ ، الرياض بيروت ، مكتبة الامام الشافعي ـ دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١ ، ١٧١ ص
xx اقريطش ودورها في تثبيت النفوذ العربي الاسلامي في البحر المتوسط اياد عبد الحسين صهيود رسالة ماجستير باشراف د . صبري احمد الفريري كلية التربية ، الجامعة المستنصرية (بغداد) ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١ ، ١٥٠ ص
xx الامام محمد المنصور والتدخل العثماني في اليمن ١٣٠٧ ـ ١٣٢٢ هـ / ١٨٨٩ ـ ١٩٠٤ سيرة الامام محمد يحيى حميد الدين المسماة بالدر المنثور في سيرة الامام المنصور للمؤرخ العلامة علي بن عبد الله الارياني (٠٠٠٠ ـ ١٣٢٣) ٠٠ ـ ١٩٠٥) دراسة وتحقيق : محمد عيسى صالحية ، بيروت ـ عمان ، دار البشير للنشر والتوزيع ـ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٧ ـ ١٩٩٦)١- ٢ ج ، ٥١٨ ص + ٤٤٦ ص
xx انس المسجون وراحة المحزون ـ لصفي الدين ابي الفتح عيسى بن البحتري الحلبي (ت ٦٢٥ هـ حياً) تح : محمد اديب الجادر ، ط ـ ١ ، دمشق ، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٧ - ١٩٩٧ ، ٢٩٣ ص
xx انطباعات لوكر عن مناطق بالخليج العربي ـ سامي سعيد الاحمد . الوثيقة (البحرين) ع ٤١ ، س ١١ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢) ١٠٦ - ١٢٩

■ ب ■

xx الباب الوسطاني احد اسوار مدينة بغداد الشرقية ـ نسيبة محمد الهاشمي المجلة القطرية للتاريخ والآثار (بغداد) ع ١ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠١) ٢٦٢ - ٢٨٦
xx الباب الوسطاني في بغداد وما حوله عرض تاريخي ـ خططي ومقترحات ـ د : عماد عبد السلام رووف . آفاق عربية (بغداد) ع ٩ - ١٠ ، س ٢٦ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠١) ٥٣ - ٦٥
xx بارة فضية نادرة ضرب مدينة الزهراء ـ نايف بن عبد الله الشرعان وفيصل بن علي السطميحي . عالم المخطوطات والنوادر (الرياض) ع ١ ، مج ١ (١٤١٧ - ١٩٩٦) ٢٠١ - ٢١٤
xx بحوث اندلسية ـ د : محمد مجيد السعيد ، بغداد ، منشورات المجمع العلمي العراقي ، طبع مطبعة المجمع ، ١٤٢٢ - ٢٠٠١ ، ١٩٤ ص
xx البديهية والارتجال في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري ـ مضر نوري شاكر الالوسي رسالة ماجستير باشراف د : يونس السامرائي ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٤٢٢ - ٢٠٠١ ، ١٣٥ ص
xx البطولة في الشعر الاندلسي من عصر المرابطين حتى سقوط

غرناطة ٤٨٤ ـ ٨٩٢ هـ ـ نضال مهدي حميد المغابي ، رسالة ماجستير باشراف د. حبيب عبد علي القيسي كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١ ، ١٦٤ ص

×× بعض ما يميز العربية في صلاحها للعام ومصطلحه ـ جميل الملائكة . مجله مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦٢ (١٤٢٢ ـ ١٤٢٣ / ٢٠٠٢) ٢٤١ ـ ٢٤٩

×× بعلبك في العصر الايوبي ٥٧٠ ـ ٦٤٨ هـ أنوار عبد المجيد رسالة ماجستير باشراف د: رشيد عبد الله الجميلي ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية ، ٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ، ١٩٦ ص

×× بغداد في الايام الخوالي . كونستانس م . الكسندرا ترجمة سعيد احمد الحكيم ط ـ ١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ، ٤٥٢ ص

■ ت ■

×× تاج العروس من جواهر القاموس ـ للمرتضى الزَّبيدي أبي الفيض محمد بن محمد بن محمد الحسيني اللغوي النحوي (١١٤٥ ـ ١٢٠٥ / ١٧٣٢ ـ ١٧٩١) تح د : عبد الفتاح الحلو راجعه د : احمد مختار عمر و د : خالد عبد الكريم جمعه (ج ٢٩) ـ ٠٠٠٠٠ تح : مصطفى حجازي راجعه د. احمد مختار عمر وضاحي عبد الباقي وخالد عبد الكريم جمعة (ج ٣٠)

٠٠٠٠٠ تح : عبد العليم الطحاوي راجعه د : حسين محمد شرف وخالد عبد الكريم جمعة (ج ٣١)

٠٠٠٠٠ تح : عبد الكريم العزباوي راجعه : د .احمد مختار عمر وعبد اللطيف محمد الخطيب (ج ٣٢) ...تح : ابراهيم راجعه : التوزي محمد سلامه رحمة ومصطفى حجازي وعبد اللطيف محمد الخطيب (ج ٣٣) ط ـ ١ ، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، ١٤١٧ ـ ١٤٢٠ / ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٠ ، ج ٢٩ ـ ٣٣ ، سلسلة التراث العربي ـ ١٦

×× تاريخ الاحتلال البرتغالي للتطيف ١٥٢١ ـ ١٥٧٢ م . علي بن ابراهيم الدرورة ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ، ٣٥٠ ص

×× تاريخ النشر الاسلامي ومصادره ـ خليفة بابكر الحسن ومحمد عبد الهادي سراج ، ط ٢ ، العين ، جامعة الامارات العربية المتحدة ٠٠٠ ــ ٢٠٠٠ ، ٤١٥ ص

×× تاريخ الدولة الافراسيابية ضمن المخطوط (السيرة العرضية في شرح الفرضية) لعبد علي بن رحمة الحويزي (٠٠٠ ــ ١٠٧٥ هـ / ٠٠٠ ـ ١٦٦٤) دراسة وتحقيق سعدون جاسم محمد الجزائري رسالة ماجستير باشراف د: طارق نافع الحمداني ، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا (بغداد) ١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢ ، ٣٠٥ ص

×× تاريخ مدينة دمشق ـ لابن عساكر تقي الدين ابي القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله (٤٩٩ ــ ٥٧١ هـ / ١١٠٥ ــ ١١٧٦ م) تح الآنسة : سكينة الشهابي ، ط ـ ١ ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٤١٩ ــ ١٤٢٢ / ١٩٩٩ ــ ٢٠٠١ ، مج ٤٨ ، مج ٥١ ، مج ٥٢ مج ٥٩

×× تاريخ مشاريع مياه الشرب القديمة في بغداد ـ د : عماد عبد السلام رووف ، ط ـ ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشوون الثقافية العامة وزارة الثقافة ، ـ ٢٠٠١ ، ١٧٤ ص

×× تاريخ هيرودت . ترجمة : عبد الاله الملاح احمد السقاف ، حمد بن صراي ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ــ ٢٠٠١ ، ٧٣٩ ص

×× تاريخ الوراقة المغربية ـ تاليف الاستاذ محمد المنوني ، عرض وتعريف د : بدري محمد فهد . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٢١٠ ــ ٢١٨

×× التاريخ والمؤرخون بمكة من القرن الثالث الهجري الى القرن الثالث عشر (جمع وعرض وتعريف) محمد الحبيب الهيلة ، لندن مدرسة دار الفرقان للتراث الاسلامي ، ١٤١٤ ــ ١٩٩٤ ، ٥١٨ ص . عرض : عبد العزيز بن صالح الهلابي العرب (الرياض) ج ٧ ـ ٨ ، س ٣٧ (١٤٢٣ ــ ٢٠٠٢) ٤٠٣ ــ ٤٠٤

×× تتمة الاعلام للزركلي وفيات ١٣٩٦ ــ ١٤١٥ هـ / ١٩٧٦ ــ ١٩٩٥ يليه المستدرك الاول والثاني . محمد خير رمضان يوسف ، ط ٢ مصححة ومنقحة وتمتاز بمستدرك مستقل ، بيروت ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢ ، ١ ـ ٣ مج ، ٣٢١ ص + ٣١٦ ص + ٣٢٣ ص

×× تجارة البحرين في ظل الامارة العيونية ـ جاسم ياسين محمد الدرويش الوثيقة (البحرين) ع ٤١ ، س ١١ (١٤٢٢ ــ ٢٠٠٢) ٣٦ ــ ٤٧

×× تحفة الانام في فضائل الشام ـ لابن الامام شمس الدين ابي العباس احمد بن محمد البصروي المؤرخ الدمشقي (٠٠٠ ــ ١٠١٥ هـ / ٠٠٠ ــ ١٦٠٦ م) تح : عبد العزيز فياض حرفوش ، دمشق ، منشورات دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع ، طبع دار الشام للطباعة ، ١٤١٩ ــ ١٩٩٨ ، ٣٢٨ ق

×× تحفة الطالب بمعرفة من ينتسب الى عبد الله وابي طالب ـ للسيد الحسين بن عبد الله السمرقندي (٠٠٠ ـ حدود ١٠٤٣ هـ) تح الشيخ محمد كاظم المحمودي تراثنا (بيروت) ع ٦٣ ـ ٦٤ ، س ١٦ (١٤٢١ ــ ٢٠٠١)

×× تحقيق التراث المغربي والاندلسي حصيلة وآفاق : ندوة جامعه محمد الاول وجدة (المغرب) كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ اعداد : مصطفى المذيري ط ١ ، وجدة ، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية ، ١٤١٨ ــ ١٩٩٨ ، ٦٣٠ ص

×× تحقيق القصيدة المنفرجة لابن النحوي أهو تحقيق علمي أم مجرد نشر لنسخة لا هوية لها . احمد بلحاج آية ورهام . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢) ٢٥٥ ـ ٢٦٢

×× تحقيق نسب قبيلة غزية ـ راشد بن محمد الاحَيوي المسعودي العرب (الرياض) ج ٩ ـ ١٠ ، س ٣٧ (١٤٢٣ ــ ٢٠٠٢) ٤٨١ ــ ٤٩٣

×× التحقيقات في شرح الورقات لامام الحرمين الجويني ـ للامام الحسين بن احمد الكيلاني الشافعي (ت ٨٨٩ هـ) تح د :

الشريف سعد بن عبد الله بن حسين ، ط ١ ـ ، عمان (الاردن) دار النفائس للنشر والتوزيع ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٧٠٣ ص
×× تصحيح (التصحيح) ـ د : ابراهيم السامرائي . مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ق ١ ، ع ٨٧ (١٤٢١ ـــ ٢٠٠٠) ١٣٣ ـ ١٤٤
××تعدد آراء ابي حيان في المسالة الواحدة ـ الحسيني محمد القهوجي . عالم الكتب (الرياض) ع ٤ ـ ٥ ، مج ٢١ (١٤٢١ ـــ ٢٠٠٠) ٢٩٦ ـــ ٣٠٨
×× كتاب التعليقات ـ لابن سينا الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن الفيلسوف الطبيب (٣٧٠ ـــ ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ ـــ ١٠٣٧ م) تح د : حسن مجيد العبيدي . راجعه د : عبد الامير الاعسم ، ط ـ ١ ، بغداد ، منشورات بيت الحكمة ، طبع المطبعة العربية ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٤٧٩ ص
×× تعليقات على ديوان علي بن عيسى الاربلي جمع وتحقيق الاستاذ الفاضل كامل سلمان الجبوري . تعريف ونقد : محمد كمال . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٢٦٣ ـــ ٢٦٧
×× التفكير الدلالي عند المعتزلة ـ علي حاتم الحسن ، ط ـ ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ١٩٠ ص
×× تقرير حول مؤتمر المستشرقين الالمان السابع والعشرين ـ ظافر يوسف . مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٤ ، مج ٧٦ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١) ٩١٣ ـــ ٩٣٢
×× تكملة المعاجم العربية ـ للمستشرق الهولندي رينهارت بيتر آن دوزي (١٢٣٥ ـــ ١٣٠٠ هـ / ١٨٢٠ ـــ ١٨٨٣م) نقله الى العربية وعلق عليه : جمال الخياط ، ط ـ ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ (٢٠٠٢) ج-١١ (ه ـ و ـ ي) وهو ١٢ الاخير ، تتلوه الفهارس ٢٤٨ ص سلسلة الكتب المترجمة
×× تلطيف المزاج من شعر ابن الحجاج ـ اختيار ابن نباتة جمال الدين ابي بكر محمد بن محمد الحسين الفارقي المصري الجذامي الاديب (٦٨٦ ـــ ٧٦٨ هـ / ١٢٨٧ ـــ ١٣٦٦ م) شرح وتحقيق : نجم عبد الله مصطفى . تصدير : حسن احمد جغام ، ط ـ ١ ، سوسة (تونس) منشورات دار المعارف للطباعة والنشر ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٧٢٠ ص
×× تمبكتو واثرها الحضاري في العصور الاسلامية المتاخرة ـ زمان عبيد وناس ـ رسالة ماجستير باشراف د : محمد سعيد رضا ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية (بغداد) ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، ٢٠٢ ص
×× التمهيد في علم التجويد ـ لابن الجزري شمس الدين ابي الخير محمد بن محمد بن محمد الدمشقي (٧٥١ ـــ ٨٣٣ هـ / ١٣٥٠ ـــ ١٤٢٩ م) تح د : غانم قدوري حمد ، ط ـ ١ ، بيروت ، منشورات مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٢١ ـــ ٢٠٠١ ، ٢٥٥ ص
×× كتاب تهذيب الاسرار . للخركوشي ابي سعيد عبد الملك بن محمد بن ابراهيم النيسابوري الواعظ المحدث الحافظ المفسر (٠٠٠ ـــ ٤٠٧ هـ / ٠٠٠ ـــ ١٠١٦ م) تح : بسام محمد بارود ، ط ـ ١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ١٤١٩ ـــ ١٩٩٩ ، ٥٦٦ ص
××توثيق عنوان المخطوط العربي وتحقيق اسم مؤلفه ـ الاستاذ الفاضل هلال ناجي ، ط ـ ١ ، بابل ، جامعة بابل ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٢٤ ص . دراسات ووثائق الحلة ـ١
×× التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية ـ احمد سعد محمد ، ط ـ ٢ مزيدة ومنقحة القاهرة ، مكتبة الاداب ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٥٦٠ ص
×× توصيات مؤتمر مجمع اللغة العربية في القاهرة في ختام دورته السابعة والستين مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٣ ، مج ٧٦ (١٤٠٠٢ ـــ ٢٠٠١) ٧٠٥ ـــ ٧٠٧
×× التيسير في صناعة التسفير ـ بكر ابراهيم الاشبيلي الاندلسي (٠٠٠ ـــ ٠٠٠) شرح وتحقيق مقارن ووضع الصور ـ محو بنحوسي السعيد ، المغرب ، كلية الاداب والعلوم الانسانية ، ١٤١٩ ـــ ١٩٩٩ ، ٧٨٣ ص

▪ ج ▪

×× جدليات المطلق في حضارة المماليك : دراسة في البلاغة والشعر في القرن السابع الهجري ـ ايهاب عبد المجيد المقراني ، د م ، عالم الفكر للنشر والتوزيع ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٣١٠ ص
×× جمهرة الاسلام ذات النثر والنظام . لامين الدولة ابي الغنائم مسلم بن محمود بن نعمة بن ارسلان الشيزري الاديب الشاعر (٠٠٠ ـــ ٦٢٦ هـ / ٠٠٠ ـــ ١٢٢٩ م) دراسة وتحقيق : محمد ابراهيم حور ، ط ـ ١ ، ابو ظبي المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢
اقول حقق هذا النص غير مرة منها دراسة وتحقيق منية علي يوسف الكاويكي ـ كلية الاداب جامعة الاسكندرية ، ودراسة وتحقيق محمد احمد (؟) جامعة اكسفورد ، دراسة وتحقيق محمد مسعود جبران ، كلية التربية ، جامعة الفاتح (طرابلس الغرب) ونشرة الدكتور فؤاد سزكين المصورة عن مخطوطة مكتبة جامعة ليدن عام ١٤٠٧ ـــ ١٩٨٦ ووقعت في ٥٢٦ ص ، دراسة وتحقيق احمد زكي منصور . كلية الاداب ، جامعة طنطا (مصر) ، دراسة وتحقيق منذر رديف داود ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٤١٠ ـــ ١٩٩٠ وهي جزء من متطلبات درجة دكتوراه في اللغة العربية باشراف د : داود سلوم ووقعت في ١ ـ ٢ ج .
× جميل بن معمر رائد الشعر العذري العربي ـ د : صباح نوري المرزوك ، ط ـ ١ ، الحلة ، مكتبة الفسق ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٨٢ ص
×× جهود العلماء في اصلاح الكتابة العربية ـ زهير غازي زاهد . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٣٧ ـــ ٤٦

▪ ح ▪

×× الحج وتنظيماته في العصر العباسي ١٣٢ ـــ ٣٣٤ هـ / ٧٥٠ ـــ ٩٤٦ م ـ بسام احمد عبد الغفور الحيالي رسالة ماجستير باشراف د : حمدان عبد المجيد الكبيسي ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٤٢٣ ـ٢٠٠٢ ، ٢٣٣ ص أجيزت بتقدير امتياز

×× حركة الترجمة والتعريب في ديوان الانشاء المملوكي البواعث واللغات والمترجمات ـ سعيدالدروبي . مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦٢ (١٤٢٢ ـــ ١٤٢٣ / ٢٠٠٢) ١١ ـــ ٧٢

×× حول ديوان النابغة الشيباني تح : عبد الكريم ابراهيم يعقوب ، دمشق وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٤٠٧ ـــ ١٩٨٧ نقد وتعريف : محمد يحيى زين الدين . مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦١ ، س ٢٥ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١) ١٨٥ ـــ ٢١٢ .

×× الحياة الادبية في الجزائر الشرقية : ميورقة ، منورقة ، يابسة هالة محمد كريم مهدي ، المنيا (مصر) دار حراء ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٣٩٠ ق

■ خ ■

×× الخط المغربي عند ابن خلدون ـ محمد المغراوي . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٥٧ ـــ ٦٤

■ د ■

×× داعي الفلاح الى سبل النجاح ـ محمد بن محمد المرصفي . تح : محمد عباس حلمي مراجعة : فهيم شلتوت ، القاهرة ، مركز السيرة والسنة ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ، وزارة الاوقاف ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ١٨٣ ص

×× دراسات في تاريخ العرب قبل الاسلام والعهود الاسلامية المبكرة ـ خالد العسلي . اعداد وتقديم د : عماد عبد السلام رؤوف ، ط ـ ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٣٧٥ ص

×× الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري ـ ابراهيم السوافي الدار البيضاء (المغرب) مطبعة النجاح الجديدة ، ٠٠٠ ـــ ١٩٩٩ ، ٤٢٠ ص

×× دراسة حول تعدي الفعل ولزومه ـ فاروق محمد مرسي ، د م . د ن (القاهرة) ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٢٢٤ ص

×× دراسة في أصل مصطلح التصوف ودلالته ـ أمين يوسف عودة مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦٢ (١٤٢٢ ـــ ١٤٢٣ / ٢٠٠٢) ٧٣ ـــ ١٠٦

×× الدرّة النجفية في نسب السادة الفريفية (منظومة في النسب) نظم وتعليق السيد محمود الموسوي الفريفي ، بيروت ، ١٤٢١ ـــ ٢٠٠١

×× نور الوراقين في نشر المعرفة ـ بدري محمد فهد . الذخائر (بيروت) ع ٩ س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٩ ـــ ٣٢

×× دولة البوسعيد في عمان وشرق افريقيا منذ تاسيسها حتى نهاية حكمها في زنجبار وبداية عهدها الجديد في عمان ١٧٤١ ـــ ١٩٧٠ . جمال زكريا قاسم ، العين ، مركز زايد للتراث والتاريخ ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٤٧٠ ص

×× الدولة العيونية في البحرين ٤٦٩ ـــ ٦٣٦ هـ / ١٠٧٦ ـــ ١٢٣٨ ، الرياض ، دارة الملك عبد العزيز ، ١٤٢٢ ـــ ٠٠٠ ، ٢٦٨ ص تعريف ونقد : عبد العزيز بن صالح الهلالي . العرب (الرياض) ج ٩ ـ ١٠ ، س ٣٧ (١٤٢٣ ـــ ٢٠٠٢) ٥١٩ ـــ ٥٢١

×× الدينار عبر العصور الاسلامية ـ عبد المجيد بن محمد الخريجي ونايف بن عبد الله الشرعان ، الرياض ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، ٢٨٠ ص مراجعة وعرض ، عبد العزيز بن صالح الهلالي . العرب (الرياض) ج ٩ ـ ١٠ ، س ٣٧ (١٤٢٣ ـــ ٢٠٠٢) ٤٧٥ ـــ ٤٨٠ ، ٤٩٤

×× ديوان ابن قلاقس . تح : سهام الفريح ، القاهرة ، المجلس الاعلى للثقافة ، ـــ ٢٠٠١ ، ٧٣٠ ص

×× ديوان ابي تمام شرح الخطيب التبريزي . مراجعة : علاء الدين حسن ـ عالم الكتب (الرياض) ع ٤ ـ٥ ، مج ٢١ (١٤٢١ ـــ ٢٠٠٠) ٤٣٧ ـــ ٤٤٢

×× ديوان ابي الفتح البستي . دراسة وتحقيق الاستاذ شاكر العاشور ، ط ـ ١ بيروت ، عالم الكتب ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢

×× ديوان الامام الحسن بن علي (ع) صنعة وتحقيق السيد محمود المقدس الفريفي ، ط ٢ مزيدة ومنقحة ، بيروت ، مؤسسة الثقلين الثقافية ، ١٤٢٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٦٧ ص

×× ديوان الامام الحسين بن علي (ع) صنعة وتحقيق السيد المقدس الفريفي بيروت ، مؤسسة الثقلين الثقافية ، ١٤٢٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ١١١ ص

×× ديوان الامام زين العابدين علي بن الحسين (ع) صنعة وتحقيق السيد محمود المقدس الفريفي ، ط ١ ، بيروت ، موسسة الثقلين الثقافية ، ١٤٢٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ١٣٦ ص

×× ديوان الرياض والازهار والاثمار ـ خير الدين شمسي باشا ، دمشق وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٤١٩ ـــ ١٩٩٩ ، ١ ـ ٣ج ، سلسلة احياء التراث العربي ـــ ١٠٧

×× ديوان سراقة البارقي حققه وشرحه د : حسين نصار ، ط ـ١ ، القاهرة ، مكتبة الثقافة الدينية ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ١٢٠ ص

×× ديوان سيف الدين المشد علي بن عمر قزل المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ـ جمع وتحقيق وتعليق محمد زغلول سلام ، ط ـ١ ، الاسكندرية ، منشاة المعارف ١٤١٩ ـــ ١٩٩٩ ، ١٦٩ ص وهي طبعة سيئة جداً تولى نقدها زميلنا الاستاذ الاخ عباس هاني الجراخ نقداً أبان فيه عن سعة علم وإحاطة . وتفضلها كثيراً مطبوعة الجراخ الماجستيرية التي أُجيزت في كلية التربية ، جامعة بابل عام ١٤٢١ ـــ ٢٠٠٠ وكانت باشراف د : عدنان حسين العوادي

×× ديوان شعر حاتم الطائي واخباره . صنعة يحيى بن مدرك الشيباني ، دراسة وتحقيق د : عادل سليمان جمال ، ط ٢ ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٤٢١ ـــ ٢٠٠٠

■ ذ ■

×× الذخيرة التراثية ـ جمع واعداد وترتيب : حسن عريبي الخالدي أتم صاحبها اعداد الجزء الأول المشتمل على مواد (مداخل) حروف الهمزة والالف الممدودة والالف واتم أيضا اعداد الجزء الثاني المشتمل على مواد حرفي الباء والتاء سيقع الجزء الأول في اكثر من خمسمائة صحيفة وسيقع الثاني في نحو سبعمائة صحيفة . وسينشران من قبل بيت الحكمة في بغداد المحروسة تباعاً إن شاء الله تعالى .

■ ر ■

××راس مال النديم في تواريخ أعيان أهل الاسلام ـ لابي العباس احمد بن علي بن بابة الفاشي (٠٠٠ ـــ ٥١٠ هـ / ٠٠٠ ـــ ١١١٦ م) تح د : محمد عبد القادر خريسات ، ط ـ١ ، مركز زايد للتراث والتاريخ ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٤٦٠ ص اعتمد المحقق على نسخة وحيدة هي نسخة المكتبة السليمانية (استانبول)

×× رحلة الحبشة من الاستانة الى أديس أبابا ١٨٩٦ م ـ صادق المؤيد العظم حررها وقدم لها : نوري الجراخ ، ابو ظبي ـ بيروت ، دار السويدي للنشر والتوزيع ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٣٠١ ص

×× رحلة طه الكردي الباليساني في العراق وبلاد الشام والاناضول ومصر والحجاز مقتبسات حققها وعلق عليها د : عماد عبد السلام رووف ، ط ـ١ ، دار الثقافة والنشر الكردية ، وزارة الثقافة ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٨٩ ص . التسلسل ـ٧٥

×× رحلتان الى سورية ١٩٠٨ ـــ ١٩٢٠ . محمد رشيد رضا حررها وقدم لها : زهير احمد ظاظا ، ط١ ، ابو ظبي ـ بيروت ، دار السويدي للنشر والتوزيع ـ الموسسة العربية للدراسات والنشر ، ٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٢١٥ ص

×× رسالة اليقين في معرفة بعض انواع الخطوط وذكر بعض الخطـاطين ـ لمصطفى السباعي الحسيني صنفهـا سنة ١٣٣٢ هـ . تح الاستاذ : هلال ناجي الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ١٠٥ ـــ ١٣٤

×× رمضان عبد التواب : عالم المخطوطات تحول الى سوق تجاري (مقابلة) . تراث (الامارات العربية المتحدة) ع ٣٧ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١) ٨٠ ـــ ٨٣

×× رواية تحرير بلاد الشام عند البلاذري في كتاب (فتوح البلدان) دراسة نقدية مقارنة ـ حسين زويهي الهادلي رسالة ماجستير آداب في التاريخ الاسلامي باشراف الاستاذ الفاضل د : عبد الجبار ناجي الياسري ، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٢٠٠ ص

×× ريحان الالباب وريعان الشباب في مراتب الاداب ـ لابن المواعيني ابي القاسم محمد بن ابراهيم بن خيرة القرطبي الاشبيلي الانـدلسي الكاتب الاديب (٠٠٠ ـــ ٥٦٤ ، ٥٧٠ هـ / ٠٠٠ ـــ ١١٦٨ ، ١١٧٤ م) دراسة وتحقيق : مصطفى الحيا ، ط ـ١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ اصل الكتاب دراسة وتحقيقا رسالة دبلوم الدراسات العليا ، كلية الاداب والعلوم الانسانية (الرباط) ا . ت ـ ع (الكويت) ع ٣٨ ، مج ٤ (١٤٠٩ ـــ ١٩٨٨) ٢٣ اقول حقق النص حسن بن علي النعمة (المغرب) لنيل درجة الدكتوراه من جامعة كمبردج (انجلترا)وحققه د : محمد علي ابو حمدة ونشرته مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر في بيروت عام ١٤١٩ ـــ ١٩٩٨ ووقع في ١٢٤٨ ص

×× سياسة الخلافة العباسية تجاه بلاد الشام ١٣٢ ـــ ٢٤٧ هـ . بشار عبد الجبار شبيب الخزرجي رسالة ماجستير باشراف د : صبري احمد لافي الفريري ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية ، ١٤٢٣ ـــ ٢٠٠٢ ، ١٩٣ ص

■ ش ■

×× شرب الماء في اللسان العربي دراسة دلالية معجمية ـ محمد السيد علي بلاسي ط ـ١ ، الزقازيق (مصر) دار الولاء للتراث ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ١٧٢ ص

×× شرح ألفية ابن مالك ـ لابن جابر شمس الدين عبد الله محمد ابن احمد بن علي بن جابر الاندلسي الهواري المالكي الضرير (٦٩٨ ـــ ٧٨٠ هـ / ١٢٩٩ ـــ ١٣٧٨) علق عليه وحققه : عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ، القاهرة ، المكتبة الازهرية للتراث ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، مج ـ١ (من التراث الاسلامي)

×× شرح التعريف بضروري التصريف ـ لابن اياز المتوفي سنه ٦٨١ هـ على ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ) تح وشرح ودراسة وتقديم د : هادي نهر والاستاذ المحقق هلال ناجي ، ط ـ١ ، عمان (الاردن) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢ الكتاب يطبع لأول مرة

×× شرح القصائد السبع ـ لابن كيسان ابي الحسن محمد بن احمد بن ابراهيم (كيسان) الاديب النحوي اللغوي البغدادي (٠٠٠ ـــ ٢٩٩ ، ٣٢٠ / ٠٠٠٠ ـــ ٩١٢ ، ٩٣٢ م) تح د : محمد حسين آل ياسين . مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٤ ، مج ٧٦ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١) ٧٣٧ ـــ ٨٠٦ اشتمل النص على ما بقي من شرح قصيدتي امرىء القيس وطرفة بن العبد

× شرح اللمع لابن جني ـ لجامع العلوم نور الدين ابي الحسن علي بن الحسين بن علي النحوي الباقولي الاجهاني الضرير (٠٠٠ ـــ ٥٣٥ هـ حيـاً ، ٥٤٣ هـ / ٠٠٠ ـــ ١١٤١ م ،) دراسة وتحقيق د : محمد خليل مراد الحربي ، ط ـ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ج ـ١ ، ٤٠٢ ص ، سلسلة خزانة التراث

×× شعر جواس بن القحطل الكلبي ـ دراسة وتحقيق د : قيس كاظم السبعي الجنابي الكلبي . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢)

×× شعر هلال ناجي دراسة فنية . رباب هاشم البيضاني رسالة ماجستير كلية الاداب ، الجامعة المستنصريـة (بغداد) ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢

×× شعر الواثق بالله (الخليفة العباسي) ـ حسين عبد العال اللهيبي الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ١٣٩ ـ

×× الشعر وأهل البيت (ع) في المنظور الفقهي والعقائدي ـ السيد محمود المقدس الغريفي ، ط ـ٢ مزيدة ومنقحة ، بيروت ، مؤسسة الثقلين الثقافية ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، ١٠٢ ص

×× شعراء تغلب في الجاهلية : أخبارهم واشعارهم ـ د : علي أبو زيد ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، ٠٠ ـــ

٢٠٠٠ ، ١ - ٢ مج السلسة التراثية - ١٩

xx شعراء جاهليون - جمع وتحقيق : احمد محمد عبيد ، ط-١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ١٩٦ ص وقد اشتمل على شعر زهير بن جناب الكلبي ، وعبد المطلب بن هاشم القريشي وحاجز بن عوف الأزدي

xx الشيخ الطوسي ومنهجه في القراءات - عبد علي حسين الخماسي . الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٨٥ ـــ ١٣٨

x الشيخ علي عوض الحلي (١٢٥٣ هـ - ١٣٢٥ هـ / ١٨٣٨ ـــ ١٩٠٧ م) : حياته وادبه - للاستاذ الفاضل جواد عبد الكاظم محسن ، ط-١ ، بغداد ، مكتب احمد الدباغ ، ١٤٢٣ ـــ ٢٠٠٢ ، ١٤٨ ص

xx الشيخ محمد حسن آل ياسين وجهوده في اللغة والتحقيق - بتول ناجي هادي الجنابي رسالة ماجستير باشراف د : حاكم مالك لعيبي الزيادي كلية الآداب ، جامعة القادسية ، ١٤٢١ ـــ ٢٠٠١ ، ٣٨٣ ص

■ ط ■

xx الطبري النحوي من خلال تفسيره - زكي فهمي احمد الالوسي ، ط-١ ، بغداد طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، - ٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٢٥٧ ص

■ ع ■

xx علاقة الالف بالهمزة في العربية - رشيد عبد الرحمن العبيدي . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٤٧ ـــ ٥٦

xx عودة الى كتاب التبيان في شرح الديوان المنسوب خطا الى العكبري - د : شاكر الفحام مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ع ٨١ (١٤١٨ ـــ ١٩٩٧) ٢٠٠ ـــ ١٢٣

■ غ ■

xx غاية المرام في تخاطب الاقلام - للامام ابي محمد عبد الله ابن احمد بن سلامة المقدسي الحنفي (القرن الثامن الهجري) تح الاستاذ هلال ناجي . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٩٧ ـــ ١٠٤

■ ف ■

xx الفسر او شرح ديوان ابي الطيب المتنبي - لابي الفتح عثمان ابن جني الموصلي الاديب النحوي اللغوي (٣٣٠ ـــ ٣٩٢ هـ / ٩٤٢ ـــ ١٠٠١) تحقيق وتعليق المرحوم د : صفاء خلوصي (١٣٣٥ ـــ ١٤١٦ / ١٩١٧ ـــ ١٩٩٥) ط-١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة ، وزارة الثقافة ، ٢٠٠١ ـــ ٢٠٠٢ ، ج ٣-٤ ، ٢٧٦ ص + ١٥٩ ص سلسلة خزانة التراث

xx الفهارس المفصلة لـ مجلة معهد المخطوطات العربية ١٩٥٥ ـــ ٢٠٠٠ صنعة د : محمد فتحي عبد الهادي و د : فيصل الحفيان ، ط-١ ، القاهرة ، معهد المخطوطات العربية ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، كشافات تراثية -٤

xx فهرس التراث . محمد حسين الحسيني الجلالي ، تح : محمد جواد الحسيني الجلالي ، ط-١ ، (بيروت) ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، ١ ـــ ٢ مج ، ٨٩٦ ص + ٨٥٨ ص ، ١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١ ، ١ ـــ ٢ مج ٨٩٦ ص + ٨٥٨ ص

xx فهرس مخطوطات مكتبة الجزائري النجفي في النجف (العراق) - السيد احمد الحسيني . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ١٨١ ـــ ١٩٣

xx فوائد ملخصة من كتاب : الفرق بين السين والصاد . لابن كيسان ابي الحسن محمد بن احمد بن ابراهيم (كيسان) الاديب النحوي اللغوي البغدادي (٠٠٠ ـــ ٢٩٩ ، ٣٢٠ هـ / ٠٠٠ ـــ ٩١٢ ، ٩٣٢ م) تح د : زهير غازي زاهد . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ١٣٥ ـــ ١٥٢

■ ك ■

xx كتاب بغداد (لاحمد بن ابي طاهر طيفور) أول مُصَنَّف عن مدينة السلام سلمى عبد الحميد حسين الهاشمي ، ط-١ ، منشورات بيت الحكمة ، طبع مطبعة الميزان ، ٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٢٩٧ ص

xx كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية لبهاء الدين بن شداد بين مخطوطاته وطبعاته - سفانة جاسم محمد الجبوري . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠٢) ٢٧٧ ـــ ٣٠٢

■ م ■

xx مآخذ النحاة على الشعراء حتى القرن الرابع الهجري ، شرف الدين الراجحي ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٠ ، ٢٨٠ ص

xx مبادىء اللغة مع شرح ابياته - للخطيب الاسكافي ابي عبد الله محمد بن عبد الله الاديب اللغوي (٠٠٠ - ٤٢٠ هـ / ٠٠٠ ـــ ١٠٢٩ م) دراسة وتحقيق : عبد المجيد دياب ، القاهرة ، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير ٠٠٠ ـــ ٢٠٠١ ، ٣٩٩ ص

xx محلات بغداد في الذاكرة - رفعت مرهون الصفار ، ط-١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٢٤٩ ص

xx محمد عبد الملك الزيات : سيرته ، أدبه تحقيق ديوانه .. د : يحيى الجبوري ط-١ ، بيروت - عمان ، موسسة الرسالة - دار البشير ، ٠٠٠ ـــ ٢٠٠٢ ، ٣٥٤ ص ، ص ١٢٧ ـــ ٢٨٩ الديوان

xx مخطوطات الفروسية والبيطرة والزردقة في خزائن العراق - الاستاذ اسامه ناصر النقشبندي - مجلة معهد المخطوطات العربية (القاهرة) ج ٢ ، مج ٤٥ (١٤٢٢ ـــ ٢٠٠١) ٦١ ـــ ٨٥

- xx المساور بن هند العبسي : أخباره وشعره . الاستاذ سعد

محمد حسين الحداد ، الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ١٥٣ — ١٧٠

×× المشيخة البغدادية للشيخ المسند المعمر رشيد الدين ابن مسلمة (٥٥٥ — ٦٥٠ هـ) تخريج الامام زكي الدين يوسف اليوزالي (٥٧٧ — ٦٣٦ هـ) حققه وعلق عليه : كامران سعد الله الدلوي . اشرف عليه وراجعه د : بشار عواد معروف ، بيروت ، دار الغرب الاسلامي ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ١٦٦ ص

×× مصادر ترجمة المرتضى الزَّبيدي صاحب تاج العروس : تقويم ونقد ـ الاستاذ د : هاشم طه شلاش ، الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ٢٣٧ — ٢٥٤

×× مصادر القاضي الجرجاني في كتاب الوساطة ـ د . سامي علي جبار . الذخائر (بيروت) ع ١٠ ، س ٣ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ٢١ — ٦٢

×× مصادر مغربية شفوية في مسالك الابصار للعمري ـ محمد بن شريفة مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة) ج٨٢ (١٤١٩ — ١٩٩٨) ٢٣٢ — ٢٥٥

× مصطفى جواد حياته ومنزلته العلمية ـ الاستاذ الفاضل د : محمد عبد المطلب البكاء ، ط ـ٢ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ٢٢٣ ص

×× مع المفكر ابي حيان التوحيدي والرسالة البغدادية ـ عبد القادر زمامة مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٣ ، مج ٧٦ (١٤٠٢ — ٢٠٠١) ٦٢٧ — ٦٣٤

× معجم الافعال المبنية لغير الفاعل ـ جمع ودراسة . د : نهاد فليح حسن العاني ، ط ـ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ١٩٠ ص

×× معجم البلدان ـ لشهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي المؤرخ الاديب (٥٧٤ — ٦٢٦ هـ / ١١٧٨ — ١٢٢٩ م) تح : عبد الله بن يحيى السريحي ، ط ـ١ ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ج ـ١ ، ٥٨٩ ص

×× معجم ما الف عن مكة ـ د : عبد العزيز بن راشد السنبدي ، الرياض ، ١٤٢٠ — ١٩٩٩ (تعريف) العرب (الرياض) ج ٧ ـ ٨ ، س ٣٧ (١٤٢٣ — ٢٠٠٢) ٤٠٠ — ٤٠٢

×× المقريزي : دراسة تاريخية ببليوغرافية ـ فراج عطا سالم . عالم الكتب (الرياض) ع ٤ ـ ٥ ، مج ٢١ (١٤٢١ — ٢٠٠٠) ٣٨٠ — ٤٢٢

×× من فصول ابن المعتز ورسائله ونصوص من كتبه المفقودة وأخباره جمع وتحقيق د : يونس احمد السامرائي ، ط ـ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ٣٢٧ ص سلسلة خزانة التراث

×× موسوعة تراث الخط العربي [مجموعة نصوص محققة في الخط العربي] تح الاستاذ الفاضل هلال ناجي ، ط ـ١ ، بيروت ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ٥٦٩ ص

×× الموضح في شرح شعر المتنبي ـ لابن الخطيب التبريزي ابي زكريا يحيى بن علي بن محمد الاديب النحوي اللغوي (٤٢١ — ٥٠٢ هـ / ١٠٣٠ — ١١٠٩ م) دراسة وتحقيق د : خلف رشيد نعمان ، ط ـ١ ، بغداد ، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) وزارة الثقافة ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ٤٥٠ ص ، سلسلة خزانة التراث

■ ن ■

×× النظام في شرح شعر المتنبي وابي تمام ـ لابن المستوفي شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد بن المبارك الاربلي الاديب الشاعر (٥٦٤ — ٦٣٧ هـ / ١١٦٩ — ١٢٣٩ م) . دراسة وتحقيق الاستاذ د : خلف رشيد نعمان ، ط ـ١ ، بغداد ، مطابع دار الشؤون الثقافية ، وزارة الثقافة ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ج ـ١٠ ، ٤٢٠ ص

×× نظرات في ديوان الاحنف العكبري عقيل بن محمد (ت ٣٨٥ هـ) تح الاستاذ سلطان بن سعد السلطان . بقلم الاستاذ د : عبد العزيز بن ناصر المانع العرب (الرياض)
ج ٣ ـ ٤ ، س ٣٧ (١٤٢٢ — ٢٠٠١) ١٣٤ — ١٥٠
ج ٥ ـ ٦ ، س ٣٧ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ٢٤٥ — ٢٦٨
ج ٧ ـ ٨ ، س ٣٧ (١٤٢٣ — ٢٠٠٢) ٣٣٢ — ٣٤١
ج ٩ ـ ١٠ ، س ٣٧ (١٤٢٣ — ٢٠٠٢) ٤٣١ — ٤٤٠

×× نظرات في سيرة كشاجم وآثاره ـ محمد عبد الله العزام . مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٢ ، مج ٧٥ (١٤٢٠ — ٢٠٠٠) ٤١٣ — ٤٣٦
ج ١ ، مج ٧٦ (١٤٢١ — ٢٠٠١) ١٥٧ — ١٩٢
ج ٢ ، مج ٧٧ (١٤٢١ — ٢٠٠١) ٣٧٥ — ٣٨٦

× النقود في العراق ـ الاستاذ د : ناهض عبد الرزاق دفتر ، ط ـ١ ، بغداد ، منشورات بيت الحكمة ، مطبعة الزمان ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ٥١٦ ص

×× نونيتان للبستي والرندي ـ الاستاذ هاني الجراخ . الطليعة الادبية (بغداد) ع ١ ، س ٣ (٠٠٠ — ٢٠٠١) ٦٠ ـ ٦٤

■ هـ ■

×× هلال ناجي ناقداً ـ عبد الله عمر علي الصلاحي (من اليمن) رسالة ماجستير آداب في اللغة العربية باشراف سحاب محمد الاسدي ، كلية اللغة العربية وعلوم القرآن ، جامعة صدام للعلوم الاسلامية ، ٠٠٠ — ٢٠٠٢ ، ١٧٨ ص أجيزت بتقدير جيد جداً

×× هلال ناجي ومنهجه في تحقيق نصوص الخط العربي الاستاذ عباس هاني الجراخ . الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ٢١٩ — ٢٣٢

■ و ■

×× الورق وصناعته في التاريخ العربي ـ الاستاذ اسامة ناصر النقشبندي الذخائر (بيروت) ع ٩ ، س ٣ (١٤٢٢ — ٢٠٠٢) ٣٣ ـ ٣٦

مطبوعات وصلت الى المجلة

عرض: نجلة محمد

صدر عن المجمع العلمي العراقي

معجم الحضارة العربية/ج ١ ـ دائرة علوم اللغة العربية/٢٠٠٢
اعداد اساتذة مختصين .. تحرير الدكتور احمد مطلوب

« تضمن المعجم ستة حقول هي : (الدراسة ، الاطعمة والاشربة ، المطبخ ، الحرف والصنائع ، التربية والتعليم ، الصحافة ، الاقتصاد . » بقلم اساتذة افاضل هم الدكتور مسارع الراوي ، والدكتور عبد الله الجبوري والاستاذ حكمة البزاز والدكتور عبد الله الموسوي والاستاذة هدى عبد الحميد الدوري والاستاذ عايف حبيب والدكتور طه النعمة والدكتور عبد الستار جواد والدكتور علاء الراوي .. مع مقدمة في (٢٥) صفحة بقلم الدكتور احمد مطلوب .. استعرض فيها المراحل التاريخية عبر القرون الماضية وتبارى العلماء في تاليف « المعجم العربي » مبتدأ من اول معجم عربي هو (العين) . للخليل بن احمد الفراهيدي (ـ ١٧٥ هـ) ونماذج اخرى مسترسلاً تاريخياً الى معجم (تاج العروس من جواهر القاموس ـ لمحب الدين أبي الفيض محمد المرتضى الزبيدي (ـ ١٢٠٥ هـ) .. موضحا الطرق هناك بلغات اجنبية ولكنات اعجمية تكاد تفقده كثيراً من مظاهر ثقافته العامة ، ولغته التي هي اهم مقوّم من مقومات وجوده ووحدة امته .. »

وفي اطلالة الالفية الثالثة شرع المجمع العلمي في بغداد بوضع نواة لمعجم الحضارة الحديثة التي تتبوّأ مكانة مهمة في حياة الانسان العربي الذي يسعى الى مواصلة عطائه الحضاري مشاركة في تقديم البشرية من خلال ما يحيط بالانسان من تطلع نحو حياة افضل بكل ما تحمل كلمة الحضارة من دلالات .. »

المتبعة في ترتيب . موادها ، فمنها مارتب على مخارج الحروف ومنها مارتب على القافية ، ومنها مارتب على الباب والفصل ، ومنها مارتب على اوائل المادة .. هذا فضلاً عن الرسائل اللغوية وكتب اللغات ، والقبائل ، والحيوان ، والنوادر ، والبلدان ، وكتب الافراد ، والتثنية ، والجمع ، وكتب الابنية وكتب الصفات وظهرت الى جانب هذه المعاجم معاجم المعاني واللغة فضلاً عن ذلك ظهرت كتب تعنى بخلق الانسان

ثم تناول حقبة القرن التاسع عشر للميلاد وبين كيف اهتم المعاصرون بالمعجم ، اذ اصدر بطرس البستاني الجزء الاول من (محيط المحيط) سنة ١٨٦٦ واصدر عبدالله البستاني معجم (البستان) في العام ١٩٣٠ واختصره في « فاكهة البستان » في العام نفسه ..

وصدرت الى جانب المعاجم العامة معاجم متخصصة في العلوم الصرفة والعلوم التطبيقية والانسانية كالاثار والاجتماع والادارة .. الخ » ... ثم ظهرت الحاجة الى ضرورة وضع « معجم للحضارة الحديثة » في بداية القرن العشرين الهدف منه تقديم معانٍ واضحة للالفاظ الحضارية المستعملة في هذا العصر لتكون في متناول ايدي المتخصصين والمثقفين ثقافة عامة موضحاً ان هذا الهدف لايتقاطع مع اهداف المعاجم العربية القديمة والحديثة بل انه وثيق الصلة بعلم المصطلح ، والمصطلحات ، والترجمة بنوعيها : الاعتيادية والالية . وبذلك يخدم اغراضا متعددة فضلاًعما يقدم من شرح واضح دقيق لمن يريد ان يقف على مظهر من مظاهر الحضارة الحديثة ... لذلك ان اهم عناصر المعجم هي : المادة المعجمية ، ونظام التصنيف ، والشرح ـ واخيراً يقول الدكتور مطلوب « ان وضع « معجم الحضارة الحديثة » ضروري بعد أن شاعت الاداب والعلوم والفنون ، وتقدمت وسائل الاتصال ، واصبح العربي محاصراً بالثقافات المختلفة .

ندوة حركة الجهاد البحري .. دائرة العلوم الانسانية ٢/ رجب/١٤٢٢ - ١٩/ ايلول/٢٠٠١ مطبعة المجمع العلمي العراقي/ ٢٠٠٢ ...

« ضم الكتاب قسمين الاول منه تناول خمسة بحوث لاساتذة افاضل هم الدكتور ابراهيم خلف العبيدي الذي كتب عن « حركة الجهاد البحري في المغرب خلال العهد العلوي » .. كما كتب الدكتور علي المياح عن « العرب والجهاد البحري » .. ثم تناول الدكتور صالح العابد « صفحة من تاريخ تصدي القواسم للتحدي البريطاني في الخليج العربي - الحملة البريطانية على ساحل عمان ١٨٠٩ - ١٨١٠ م) ... وتطرق الدكتور طارق الحمداني الى (حركة الجهاد البحري في البحر الاحمر خلال القرن السادس عشر » .. وآخر البحوث كانت للدكتور مفيد الزيدي .. الذي بحث في « حركة الجهاد البحري في حوض البحر المتوسط خلال القرن السادس عشر » .. بينما ضم القسم الثاني التعقيبات .. هذا وقد جمعت هذه البحوث بين الوصف والتحليل لحركة الجهاد البحري بما فيها العوامل الاقتصادية والسياسية التي دفعت في العلاقات العربية والاسلامية والمسيحية وتحويل المغاربة الى الدين المسيحي ورفع الصليب الاسباني بدل الهلال الاندلسي واسهمت هذه الدعاية العدائية في استمرار المعارك ، على الرغم من انها ليست الا رداءً دينياً بدوافع اقتصادية .. وقد قاوم العرب المسلمون ، هذا الغزو فالاندلسيون أو من اطلق عليهم الموريسكيون ، كانوا يطمحون الى الانتقام من الاسبان الذين اخرجوهم من ديارهم ونكلوا بهم ، والمغاربة كانوا يهدفون الى تحرير الثغور التي احتلها الاسبان والبرتغاليون ، وابناء الخليج العربي كانوا يدافعون عن خليجهم شأنهم شأن سكان عدن، سواحل البحر الاحمر ..

واخيرا يركز الباحثون على ان الاحداث التي تكررت فيما يتعلق بالجهاد البحري العربي الاسلامي ضد الاوربيين كانت تحمل طابع الجهاد عبر مظهرين اساسيين عماد اولاهما نشاط تجاري حضاري والاخر عسكري تفرضه ضرورات الحفاظ على امن الامة وحمايتها .. »

قبيلة قريش واثرها في الحياة العربية قبل الاسلام ... للدكتور خضير عباس الجميلي/٢٠٠٢

« تتجلى اهمية هذا الكتاب من اهمية قبيلة قريش في نظر العرب والاسلام بحكم وجود بيت الله الحرام في مكة مكان هذه القبيلة .. لم يكتف الباحث عبر دراسته بعرض الاحداث والوقائع التاريخية بل عالجها بمنهج علمي يستند الى البحث والتدقيق والنقد والتحليل .

وقد قسم الباحث بحثه على خمسة فصول بحث في الاول منها مدينة مكة واهمية موقعها وارتباطه ببناء البيت على يد ابراهيم الخليل ... وخص الفصل الثاني لقبيلة قريش من حيث اصل الكلمة والشخص الذي اقترنت به التسمية .. وعرض في الفصل الثالث العلاقات العامة لقريش .. اما الفصل الرابع فقد خصص للجانب التجاري والاقتصادي لمدينة مكة ودور قريش في توظيف مركزها التجاري وتطوره ثم درس في الفصل الخامس الوظائف في مكة منذ بداية بنائها ايام الجراهمة وخزاعة ثم في ايام قصي وما بعد قصي وقسمها على ثلاثة مجاميع هي الوظائف الادارية والوظائف الحربية والوظائف الدينية .

وتتجلى جهود الباحث بكثرة المصادر المختلفة والمتعددة منها كتب الانساب والتراجم والسير والمغازي وكتب المعاجم اللغوية والجغرافية وكذلك كتب الاداب والتواريخ .

« العولمة والتربية » دائرة العلوم الانسانية - المجمع العلمي / ٢٠٠٢

مجموعة بحوث القيت في الندوة التي عقدت بتاريخ ١٨ /٤/ ٢٠٠١ في دائرة العلوم الانسانية ، فرع التربية وعلم النفس ... تناولت دراسات مهمة في محور (العولمة) وهو موضوع الساعة الذي ملأ الدنيا وشغل الناس ، النظام الذي تحاول الامبريالية فرض قيمه وآلياته على شعوب الارض جميعاً وعلى مختلف المستويات وبخاصة الساسيين والمفكرين والعلماء والمثقفين واصحاب رؤوس الاموال من التجار والصناعيين وغيرهم .. وبما انها تعد تياراً او ظاهرة او دافعاً يتشكل وينمو ولا تترك جانباً من الحياة من دون ان تؤثر فيه فضلاً الى ما يدعيه مروجوها الامبرياليون من تاكيدهم على الجانب الاقتصادي واغراء الناس بزيادة الانتاج وتحقيق الرفاه لهم ولغير ذلك من البراقع التي يجيدون تزويقها باسم حقوق الانسان ، والديمقراطية .. وهي بالاساس اداة لتخريب الروح الوطنية الصادقة والمثل القومية العليا .

من هذا المنطلق شارك كبار المفكرين والباحثين والمهتمين باغناء الندوة بوضوعاتهم المتنوعة وكان اول البحوث بعنوان « التربية والعولمة » لمنسق الندوة الاستاذ حكمت البزاز موضحاً الموقف العراقي من العولمة . الذي يتعزز بالحذر وبالتوعية والتحصين والعمل الدؤوب وبمختلف الاتجاهات من كل شرور العولمة .. ثم قدم الاستاذ الدكتور عبدالله الموسوي بحثه عن « المعلم والعولمة » وفيه تحدث عن اهداف العولمة وكيفية مقاومتها والدور الكبير للمعلم بصفته قيادة تربوية عليا في المجتمع يواكب تطور اساليب الحياة العملية .. ثم تناول كل من الاستاذ الدكتور ماهر الجعفري والاستاذ كمال رفيق الجراح دور التنظيم التربوي في « التربية والعولمة » حاضراً ومستقبلاً والسبل الى بناء قوى فكرية خلاقة وارادات فعالة قادرة على تكوين حضارة انسانية لكل البشر .. وجاء البحث الرابع بعنوان « العولمة ، مفهوم وتحديات » ، بقلم الدكتور رياض بدري بين فيه ضرورة مقاومتها وتحديها عن طريق تحصين الذات بالعلم والثقافة

وكان آخر البحوث « العولمة من المنظور الاسلامي » بقلم الدكتور محسن عبد الحميد وفيه اكد « ان الطريق الوحيد امام العولمة الامريكية اليهودية ، هو مواجهتها بالانطلاق من عقيدة الامة ووحدة العرب وتضامن المسلمين في مجالات الحياة كافة . والوقوف وقفة موحدة امام السياسات العولمية الغاشمة .. »

ثم جاء القسم الثاني من الكتاب (التعقيبات) وفيها شارك كل من الاساتذة الدكتور مالك الدليمي ومؤيد عبد القادر ومحمود عبد اللطيف والدكتور طالب مهدي عبود .